Irénikon

TOME XXVIII

2e Trimestre. 19

PRIEURÉ BÉNÉDICTIN D'AMAY, CHEVETOGNE. BELGIQUE

Irénikon

TOME XXVIII

1955

IRÉNIKON

Tome XXVIII 1er trimestre 1955

Éditorial.

Il y a dix ans, Irénikon, après l'interruption de la guerre, reprenait sa périodicité. Pas loin de cent articles ont paru dans les années écoulées depuis lors : articles de théologie, d'histoire, de spiritualité, de culture religieuse, d'actualité, concernant toujours les questions unionistes ou œcuméniques. D'autres notes moins importantes, mais souvent remarquées, ont été insérées également dans les fascicules. Les chroniques ont suivi avec diligence tous les événements susceptibles d'apporter aux mouvements de rapprochement quelque élément d'utilité. Une bibliographie croissante s'est imposée à l'information du lecteur.

Beaucoup de gens seront tentés de nous demander : « Où en est votre travail pour l'Unité commencé il y a près de trente ans ? Qu'a-t-on fait ? Que reste-t-il encore à faire ? A quelle étape êtes-vous arrivés ? »

Pour répondre sincèrement à ces questions, à la dernière question surtout, disons simplement que nous ne nous trouvons, en ce moment-ci, à aucune « étape » de notre mouvement unioniste. Nous avons marché et progressé ; il faut continuer. Une chose est sûre : un grand chemin a été déjà parcouru. On est parti d'une ignorance complète des problèmes, qui, après trente années d'études, ont révélé toute leur complexité. En les étudiant, on s'est enrichi beaucoup. Ensuite, beaucoup de voies qui, à une information première et superficielle, paraissaient bonnes se sont trouvées défectueuses et même souverainement inefficaces.

Les lecteurs qui suivent de près nos chroniques n'ont pas de peine à se rendre compte de tout ce qui se passe dans le monde unioniste, depuis les nombreuses tendances de rapprochements suscitées dans les diverses confessions par les mouvements bibliques, liturgiques,

patristiques, voire sociaux, par les réunions interconfessionnelles où même des questions de pastorale sont souvent débattues en commun, jusqu'aux grandes conférences œcuméniques proprement dites. Notre tâche, à côté de tout cela, a été et reste modeste : nous n'avons d'autre ambition que de maintenir notre activité dans sa ligne, qui a été en s'épurant depuis les débuts.

Il est encourageant de constater que, au sein de toutes les confessions chrétiennes, le nombre de ceux que tourmente l'angoisse de la division croît sans cesse. De mois en mois nous avons l'occasion de constater que de nouveaux individus ou de nouveaux foyers de recherches s'intéressent à ces questions et s'abonnent à notre revue.

Depuis 1945 des réunions annuelles ou journées théologiques nous ont attiré beaucoup de nouveaux amis. Il nous a été possible jusqu'à présent de donner de presque toutes ces réunions des comptes rendus discrets dans les fascicules de notre revue. On en trouvera un dans celui-ci encore. Ce nous a été une joie également que d'ouvrir nos colonnes à un certain nombre de théologiens orthodoxes. L'article du P. C. Kern sur les traductions russes des Pères de l'Église, inséré plus loin, n'est que la préface d'un travail considérable, que nous ferons paraître dans une publication scientifique, dans le courant de cette année.

A vrai dire aussi, nos lecteurs fidèles nous ont beaucoup soutenus. Un certain nombre d'entre eux, abonnés de la première heure, maintiennent leur intérêt avec une admirable continuité. Ils forment, et ils le savent, comme un arrière-fond de notre communauté unioniste, et nous aident par leur crédit à la soutenir. D'autres, plus récents, ne cherchent pas moins à resserrer avec nous leurs liens d'amitié. Aux uns et aux autres, nous adressons ici nos remerciements.

Saint Paul et l'Unité de l'Église [1].

« Oui, à moi le plus chétif de tous les saints, a été confiée cette grâce-là, d'annoncer aux Gentils l'insondable richesse du Christ et de mettre en pleine lumière la dispensation du Mystère... » (Éph. 3, 8-9).

Les travaux exégétiques modernes [2] ont bien mis en valeur la richesse de signification de cette expression de Mystère dans la théologie de saint Paul. Il désigne d'abord le dessein secret de Dieu de sauver les hommes, ensuite le Christ, nouvel Adam, réalisant ce dessein par sa mort et sa résurrection, récapitulant en lui l'humanité entière et la recréant. C'est encore la révélation du Christ sauveur par la prédication, à laquelle les hommes adhèrent par la foi. Mais le terme définitif du Mystère, comme saint Paul le souligne en particulier dans l'épître aux Éphésiens, est l'Église, Corps du Christ. Dans les épîtres de la captivité, toutefois, saint Paul insiste surtout sur un aspect du Mystère : la réconciliation des Gentils et des Juifs, dans le Christ et l'Église. « ...Désormais nous savons que les Gentils sont admis au même héritage (que les judéo-chrétiens), membres du même Corps, bénéficiaires de la même Promesse dans le Christ Jésus, par le moyen de l'Évangile » (Éph. 3, 6).

C'est qu'en effet le Christ, nouvel Adam, Homme céleste, par son incarnation, sa mort et sa résurrection, est devenu le principe d'une nouvelle humanité et a inauguré un nouvel âge du monde, celui des temps messianiques. C'est Lui désormais qui est la source unique de salut. En lui, l'humanité qui s'était divisée elle-même en se séparant de Dieu par le péché d'Adam, revient à son créateur et se reconcilie avec elle-même : « Vous

1. Les citations scripturaires sont empruntées à la Bible de Jérusalem.
2. Avant tout l'étude de D. DEDEN, *Le « Mystère » paulinien*, dans *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, 1936, pp. 403-442. Cfr aussi C. SPICQ, *Les Épîtres Pastorales* (coll. « Études Bibliques »), Paris, 1947, Exc. V, Le Mystère chrétien, pp. 116-125 ; L. BOUYER, *La Bible et l'Évangile*, Paris, 1951, pp. 177-192.

tous, baptisés dans le Christ, vous avez revêtu le Christ ; il n'y a ni Juif, ni Grec ; il n'y a ni esclave ni homme libre ; il n'y a ni homme ni femme ; car vous tous ne faites qu'un dans le Christ Jésus » (Gal. 3, 27-28).

Comme le dit encore Paul ailleurs, en une phrase compliquée, heurtée, mais qui tente de résumer les aspects multiples du Mystère : « C'est Lui (le Christ) qui est notre paix, Lui qui des deux (Juifs et Gentils) n'a fait qu'un peuple, détruisant la barrière qui les séparait, supprimant en sa chair la haine, cette loi des préceptes avec ses ordonnances, pour façonner en sa personne les deux en un seul Homme nouveau, faire entre eux la paix et les réconcilier avec Dieu, tous deux en un seul Corps, par la Croix... » (Éph. 2, 14-16).

Cette réconciliation des Juifs et des Gentils dans le Christ et l'Église retient peu notre attention aujourd'hui, tant elle nous semble aller de soi. Nous avons peine à comprendre les tempêtes que la prédication de Paul devait soulever chez les Juifs et les judéo-chrétiens, en particulier chez les convertis venus du pharisaïsme. Pour ces derniers, l'Église restait essentiellement le Peuple de Dieu qui a enfin reçu et reconnu son Messie, et qui se tient dans l'attente de la venue du Royaume de Dieu sur terre. Jusqu'au retour du Messie, et la réalisation plénière des promesses faites par Dieu aux prophètes, le peuple de Dieu gardait sa structure, celle que Dieu lui avait donnée par Moïse. Dans cette perspective, les catégories « Juifs-Gentils » ne perdaient rien de leur valeur. Les Gentils ne sauraient naturellement prétendre à l'héritage du « Royaume de Dieu », sans faire partie de l'Israël charnel, par la circoncision et l'observation de la Loi. Celle-ci reste la source de la justification, et la condition nécessaire pour avoir part aux promesses et devenir authentiquement fils d'Abraham. Un « logion » que les judéo-chrétiens attribuaient à Jésus est à cet égard révélateur : « Si vous ne jeûnez pas, fait-on dire à Jésus, vous ne trouverez pas le royaume de Dieu ; si vous ne gardez pas le Sabbat, vous ne verrez pas le Père » [1].

1. *P. Oxyrh.* 1, 2. Cfr GRENFELL-HUNT, *Logia Iesou*, 1897.

De fait, nous savons que les judéo-chrétiens de Jérusalem continuaient de vivre dans les cadres du judaïsme, se rendant au Temple, observant le sabbat, etc. Jacques faisait même l'admiration des pharisiens les plus stricts. Celui-ci, pour sa part, ne consentit jamais, semble-t-il, à considérer les Juifs convertis au Christ comme affranchis de l'observation de la Loi, même des préceptes rituels. Pour Paul, au contraire, le judaïsme comme tel était périmé. Les chrétiens se trouvaient entièrement libérés des observances judaïques. Ils n'avaient pas à mettre leur confiance en d'autre que le Christ « Espérance de la Gloire » (Col. 1, 27).

Sans s'inquiéter des réactions suscitées par « Son » Évangile (Rom. 2, 16 ; 16, 25), Paul commença à prêcher celui-ci à travers toute l'Asie Mineure. Son audace, sa ténacité, son zèle font aujourd'hui encore notre admiration. Rien ne pouvait retenir son ardeur apostolique. Aucun obstacle ne pouvait l'empêcher d'amener le Christ. Il s'y sentait obligé : le Christ l'avait envoyé. « Prêcher l'Évangile n'est pas pour moi un titre de gloire ; c'est une nécessité qui m'incombe. Ah ! malheur à moi, si je ne prêchais pas l'Évangile » (1 Cor. 9, 16).

Échoue-t-il, comme à Athènes par exemple, il ne se décourage pas pour autant, mais se rend dans une autre ville et y proclame son message. Nous remercions aujourd'hui les Corinthiens, qui forcèrent Paul à brosser un tableau saisissant des circonstances au milieu desquelles il dut exercer son apostolat, des dangers qu'il encourut et des épreuves qu'il eut à surmonter : « Souvent j'ai été à la mort. Cinq fois j'ai reçu des Juifs les trente-neuf coups de fouet ; trois fois j'ai été flagellé ; une fois lapidé ; trois fois j'ai fait naufrage. Il m'est arrivé de passer un jour et une nuit sur l'abîme ! Voyages sans nombre, dangers des rivières, dangers des brigands, dangers de mes compatriotes, dangers des Gentils, dangers de la ville, dangers du désert, dangers de la mer, dangers des faux frères ! Labeurs et fatigues, veilles fréquentes, faim et soif, jeûnes répétés, froid et nudité ! Et sans parler du reste, mon fardeau quotidien, le souci de toutes les Églises ! Qui est faible, que je ne sois faible ? Qui vient à tomber, qu'un feu ne me dévore ? » (2 Cor. 11, 23-29).

Pour mieux s'acquitter de sa tâche apostolique, Paul consentit à perdre tous ses avantages humains, même ceux auxquels il aurait pu légitimement prétendre. Il tint à vivre pauvrement, travaillant de ses mains pour se procurer le nécessaire. Malgré sa santé devenue chancelante, il refusait de se reposer. Il lui arrive pourtant d'avouer son épuisement : « Nous ne voulons pas, frères, vous le laisser ignorer : l'épreuve qui nous est survenue en Asie nous a accablé à l'extrême, au delà de nos forces, à tel point que nous désespérions même de conserver la vie. Vraiment, nous portions en nous notre arrêt de mort » (2 Cor. 1, 8-9).

Dans la même épître, il avoue aussi sa déception quand, venu à Troas pour y annoncer l'Évangile, il n'y trouva pas Tite comme il l'espérait. Avec lui, il se serait senti moins seul, et surtout par lui aurait reçu des nouvelles de « ses » communautés, pour lesquelles il ne cessait de se faire du souci. Mais Tite n'était pas là. Alors « Mon âme n'eut point d'apaisement » (2 Cor. 2, 13) et Paul partit aussitôt pour la Macédoine.

Nous ne devrions pas nous imaginer cependant que ces difficultés, ces dangers, ces contretemps, étaient ce dont Paul souffrait le plus. Comme ses lettres nous le révèlent clairement, son épreuve la plus douloureuse venait de l'hostilité, de la haine que lui vouaient les judéo-chrétiens, au moins un groupe important d'entre eux. Ils ne se bornaient pas en effet à condamner ses méthodes missionnaires, ni à souligner leurs divergences de vues d'avec Paul, ni même à le calomnier, mais à la lettre ils le traquaient, le poursuivaient. Dès que Paul avait quitté une des Églises qu'il avait fondées pour aller annoncer l'Évangile plus loin, ils accouraient et tentaient de détacher de lui ses nouveaux convertis. Ils cherchaient à les convaincre de la nécessité pour eux de se soumettre à la Loi et même de se laisser circoncire. Et plus d'une fois, semble-t-il, ils parvinrent à « ensorceler » (Gal. 3, 1) les communautés (qui restaient partiellement juives), et à semer le doute dans les esprits. Jacques lui-même, au concile de Jérusalem, reconnaîtra que les prédicateurs judéo-chrétiens « ont jeté le trouble parmi les Gentils et bouleversé leurs esprits » (Act. 15, 24).

Paul ne pouvait naturellement pas rester indifférent devant de telles menées, qui risquaient de détruire son œuvre. Ainsi

écrit-il aux Galates : « Leur attachement pour vous n'est pas bon ; ils veulent vous séparer de moi, pour vous attacher à eux » (Gal. 4, 17). Paul est jaloux de son autorité, qui lui vient non seulement de sa qualité d'« apôtre », mais aussi de « père ». C'est qu'en effet à l'égard des communautés qu'il fonda, il éprouve des sentiments « paternels » : « C'est moi, qui par l'Évangile vous ai engendrés dans le Christ Jésus » (1 Cor. 4, 15). Il appelle les Galates « mes petits enfants, vous que j'enfante à nouveau dans la douleur jusqu'à ce que le Christ soit formé en vous » (Gal. 4, 19). Paul exige l'affection de ceux qui lui doivent tout : « Payez-nous donc de retour. Je vous parle comme à mes enfants ; ouvrez tout grand votre cœur, vous aussi » (2 Cor. 6, 13).

Mais ce ne sont pas de pareils sentiments, si légitimes soient-ils, qui rendent compte de la colère de Paul. La vraie cause en est qu'en combattant « son » Évangile, les prédicateurs judéo-chrétiens s'en prennent en fait à l'Évangile du Christ. « Ils prêchent « un second évangile », or il ne saurait y en avoir deux (Gal. 1, 6). « Ils annoncent un autre Jésus que celui que nous vous avons annoncé » (2 Cor. 11, 4). En posant l'observation de la Loi, comme source de la justification et condition du salut, ils rendent vaine la Croix du Christ. Entre le Christ et la Loi, la Croix et la Circoncision, les chrétiens doivent choisir. L'un exclut l'autre. « Moi, Paul, je vous le dis : si vous vous faites circoncire, le Christ ne vous servira de rien... Vous avez rompu avec le Christ, vous qui cherchez la justice dans la Loi ; vous êtes déchus de la grâce... C'en est donc fini du scandale de la Croix ! » (Gal. 5, 2, 4, 11).

Nous comprenons dès lors que Paul ne prenne aucun ménagement à l'égard de ces judéo-chrétiens. Paul les traite de faux apôtres, ou avec ironie de « sur-apôtres » (2 Cor. 11, 5 ; 12, 11), « d'intrus, de faux frères qui se glissent pour espionner la liberté que nous avons dans le Christ Jésus » (Gal. 2, 4) ; d'ouvriers déloyaux (2 Cor. 11, 13), et même une fois dans l'épître aux Philippiens de « chiens » (3, 2).

Le conflit se révèle même plus grave que nous serions tentés de le croire au premier abord. Au moins jusqu'en 49 (date du concile de Jérusalem), ces prédicateurs judéo-chrétiens pouvaient avec quelque apparence se réclamer non seulement de l'« entou-

rage de Jacques » (Gal. 2, 12), mais de Jacques lui-même. Ils prétendaient avoir reçu un mandat de l'Église de Jérusalem. Il n'est pas impossible du reste que ces émissaires judéo-chrétiens aient de fait reçu une mission officielle, auquel cas cependant ils auraient outrepassé leur mandat. Sur ce point, le récit de Luc dans les Actes n'est pas aussi clair que nous le désirerions aujourd'hui. Quoi qu'il en soit, l'opposition patente entre la façon de concevoir et de vivre l'Évangile à Jérusalem et celle des communautés fondées par Paul ne pouvait pas ne pas « faire problème » et créer un grave état de tension entre Juifs et Gentils. La situation fut même sans doute aggravée par l'attitude équivoque ou au moins hésitante des apôtres. Sans doute, si nous en croyons les Actes, Pierre, dès le baptême de Corneille, avait partagé les idées de Paul sur l'accession des Gentils au Royaume de Dieu. « Il est sûr, écrit L. Cerfaux, que Pierre, au fond, a été un allié de Paul et fut conquis par sa dialectique »[1]. Néanmoins, il ne paraît pas avoir cherché (ou il n'y réussit pas) à imposer sa façon de voir à la communauté de Jérusalem. Là, c'est Jacques qui exerce, semble-t-il, l'autorité prédominante et occupe la première place. Or nous savons son attachement à la Loi et aux traditions pharisaïques.

A lire encore aujourd'hui l'épître aux Galates, où Paul, dans le feu de la polémique, pousse à ses extrêmes limites l'opposition entre l'Israël de la « chair » et celui de l'« esprit », un peu unilatéralement même, les rapports entre Paul et l'entourage de Jacques nous apparaissent dramatiquement tendus. Le débat ne concerne pas seulement des questions périphériques. Pour les deux partis, il s'agit bien du fond même de l'Évangile, du sens du dessein de Dieu, de la signification de la croix dans cette économie du salut. Au plan où le conflit se déroule, le moindre accommodement serait pour Paul une trahison. Il ne saurait transiger. Dès lors comment ce conflit pourra-t-il se résoudre ? Paul osera-t-il prendre la responsabilité d'une rupture d'avec Jacques, et d'avec les autres apôtres, même Pierre, s'il le faut ? Paul va-t-il fonder sa propre Église, « une Église de Paul » ?

1. L. Cerfaux, *Introduction aux Actes des Apôtres* (La Bible de Jérusalem), Paris, 1953, p. 27.

Mais Paul prend l'initiative de se rendre à Jérusalem et d'y rencontrer les apôtres, en particulier Jacques, Pierre et Jean, les « colonnes de l'Église ». « Ensuite au bout de quatorze ans, je montai de nouveau à Jérusalem avec Barnabé et Tite que je pris avec moi. J'y montai à la suite d'une révélation, et je leur exposai l'évangile que je prêche parmi les Gentils — mais séparément aux notables, de peur de courir ou d'avoir couru pour rien »[1] (Gal. 2, 1-2). Nous reconnaissons bien là Paul avec son mélange de fierté, d'indépendance et d'humilité. Il prend l'initiative d'une rencontre, fait les premiers pas, mais ne veut surtout pas laisser croire un seul instant qu'il ait douté de son Évangile, ni qu'il fût en quoi que ce soit inférieur aux autres apôtres. Il traite avec eux d'égal à égal ; ceux-ci lui reconnaissent sa qualité d'apôtre, mise en question par les prédicateurs judéo-chrétiens. Le récit de Luc dans les Actes, s'il concerne bien les mêmes événements, présente ceux-ci un peu différemment. Il souligne même, intentionnellement sans doute, l'attitude respectueuse et déférente de Paul à l'égard des autres apôtres et même de Jacques. Les deux versions ne sont du reste nullement contradictoires ni inconciliables.

Le récit du concile de Jérusalem que nous a laissé Luc, atténue le contraste entre Jacques et Paul, mais il nous laisse deviner que les débats furent sans doute longs, difficiles et peut-être même dramatiques. Paul n'imposa pas ses vues avec autant de facilité que l'épître aux Galates pourrait le faire croire — les restrictions qu'il dut accepter en sont une preuve, mais la volonté d'unité l'emporta chez tous, aussi bien chez Jacques que chez Paul. « Reconnaissant la grâce qui m'avait été départie, Jacques, Céphas et Jean, ces colonnes, nous tendirent la main, à moi et à Barnabé, en signe de communion : nous irions, nous aux Gentils, eux à la Circoncision. Nous devions seulement songer aux pauvres, ce que précisément j'ai eu à cœur de faire » (Gal. 2, 9-10). De fait, les épîtres nous montrent Paul préoccupé de recueillir cette collecte. Elle était à ses yeux beaucoup plus qu'un « secours » ou qu'un « service ». Il y voyait l'expression

1. Ou, avec le P. Osty et le P. Lagrange : « Je voulais savoir si je courais ou avais couru pour rien ».

symbolique de l'union des Gentils et des Juifs dans le Christ et l'Église et en même temps une reconnaissance des privilèges historiques du peuple juif. « Si les Gentils en effet ont participé à leurs biens spirituels, ils doivent à leur tour les servir de leurs biens temporels » (Rom. 15, 27)[1].

Le « modus vivendi » établi par le concile de Jérusalem ne devait d'ailleurs pas apporter la paix ni satisfaire les extrémistes de Jérusalem. La polémique contre les « judéo-chrétiens » se poursuit dans les épîtres de saint Paul, bien des années après le concile. Dans l'épître aux Romains, Paul en est même à se demander quel accueil les « saints » de Jérusalem réserveront à ses aumônes (Rom. 15, 30-32). De fait, Jacques, dont les intentions pacifiques ne sauraient être mises en doute, paraît être débordé par les intransigeants. La lutte n'est donc pas close après 49, et nous savons qu'elle se terminera par l'arrestation tragique de Paul à Jérusalem (60). Mais après 49 la situation ne se présente plus de la même façon : les apôtres se sont prononcés. Les Gentils ont de toute façon obtenu gain de cause pour l'essentiel. L'« Évangile » du Christ ne saurait plus être désormais mis en question. Enfin l'autorité de Paul a été, si l'on peut dire, solennellement sanctionnée et reconnue par les autres apôtres.

Nous n'avons peut-être pas encore « réalisé » toute la gravité de cette crise judéo-chrétienne, ni compris l'angoisse qui devait être celle de Paul quand il montait à Jérusalem. Il nous faut scruter de plus près le sens de ces mots : « J'y montai... de peur de courir ou d'avoir couru pour rien » (Gal. 2, 2). Le P. Lyonnet, dans les notes de la Bible de Jérusalem, en donne l'explication suivante : « Paul ne doute point de la vérité de son Évangile, mais la pleine efficacité de son apostolat et la fondation des Églises exigeaient que ne soit pas rompu le lien interne et externe avec l'Église mère : d'où l'importance qu'à ses yeux revêtait la collecte pour les pauvres de Jérusalem ». Cette interprétation, pensons-nous, risque d'affaiblir le sens du passage, et de mini-

1. Cfr E. ALLO, *La portée de la collecte pour Jérusalem dans les plans de Saint Paul*, dans la *Revue Biblique*, XLV (1936), pp. 529-537 ; L. CERFAUX, *La Théologie de l'Église suivant saint Paul*, Paris, 1942, *passim*.

miser la gravité de la situation. Que Paul n'ait pas un instant douté de la vérité de son Évangile, du « Mystère » qu'il annonçait aux Gentils, ni de l'authenticité de sa vocation d'apôtre, nous en sommes bien convaincus. Mais c'est justement en raison de cette certitude, que son conflit avec Jérusalem devait lui paraître si dramatique. Il ne s'agissait pas seulement de l'efficacité de son apostolat, mais de l'impossibilité d'une rupture. Celle-ci aurait contredit « son » Évangile. Dieu aurait contredit Dieu. Ceci demande peut-être quelques explications.

Le « Mystère du Christ », celui que Paul annonçait aux Gentils, n'était autre, comme nous l'avons brièvement rappelé plus haut, que « l'Église, Corps Mystique du Christ ». Ce dernier terme a, comme celui de Mystère, une signification polyvalente. Il exprime essentiellement l'identité mystique entre le Christ mourant sur la Croix et la réconciliation de tous avec Dieu dans l'Église. Il dit aussi que le Christ est « Seigneur » de son Église, et la seule source de vie de son Corps. Enfin il suppose que ce Corps constitue une unité organique, composée de membres divers [1]. Les récents travaux exégétiques sur cette notion paulinienne, en particulier ceux des théologiens suédois de Lund et d'Upsala, ont bien mis en relief la portée ecclésiologique de cette doctrine. Cet accord entre exégètes catholiques et protestants en un tel domaine nous paraît extrêmement important.

S'il est vrai en effet que l'Église est le Corps du Christ, il en résulte nécessairement que l'Église ne saurait être séparée du Christ, de quelque façon que ce soit. G. Aulén, présentant les travaux suédois, dégage parfaitement cette conclusion : « Le Christ-Messie est indissolublement lié avec le nouveau Peuple de Dieu, avec son Église. L'Église ne peut pas plus être pensée sans le Christ, que le Christ ne peut être pensé sans l'Église :

1. Sur cette notion de « Corps Mystique », ont paru beaucoup de travaux depuis quelques années, en particulier depuis la parution de l'encyclique « Mystici Corporis ». Cfr J. Bonsirven, *L'Évangile de Paul*, Paris, 1948 ; L. Bouyer, *Bulletin*, dans *Rev. Sc. Rel.*, 1948, pp. 318 ss. Signalons aussi E. Percy, *Der Leib Christi in den Paulinischen Homologumena und Antilegomena*, Lunds Universitets Årsskrift, N. F. avd. 1, Bd. 38, Nr 1, Lund-Leipzig, 1942, en particulier pp. 43-46, 52-54.

l'Église est Corps du Christ »[1]. A. Nygren écrit de la même façon : « Quand l'Église est désignée comme Corps du Christ et le Christ comme tête de l'Église, l'intention n'est pas alors d'attribuer un membre au Christ, un autre à l'Église, mais bien de souligner leur inséparable relation et unité. Le Christ n'est pas tête purement et simplement, mais « tête de l'Église ». Et l'Église n'est pas « corps » purement et simplement, indépendamment de sa tête, le Christ, mais précisément « Corps du Christ ». Le Corps du Christ est le Christ lui-même. L'Église est le Christ, en tant qu'après sa résurrection, Il est présent parmi nous et nous atteint ici sur terre »[2]. A. Fridrichsen, H. Odeberg, H. Riesenfeld, tiennent de leur côté, non seulement à rappeler cette identité entre l'Église et le Christ, mais encore et non moins fermement, à marquer l'identité entre l'Église visible et le corps du Christ. « L'Église, écrit par exemple A. Fridrichsen, n'est pas une abstraction ou une réalité mystique, qui plane au-dessus de nos communautés ». « Dans son existence concrète, elle est le temple de l'Esprit et du Corps du Christ. Le Nouveau Testament ne connaît aucune Église invisible, en dehors de l'Église du ciel »[3]. Ainsi tous ces exégètes donnent pleine valeur aux expressions de saint Paul dans l'épître aux Éphésiens : « Il n'y a qu'un Corps et qu'un Esprit... un seul Seigneur, une seule foi, un seul baptême, un seul Dieu et Père de tous, qui est au-dessus de tous, à travers tous et en tous » (Éph. 4, 4-6).

Dans cette perspective, toute tentative de « fonder sa propre Église » paraît vaine et dérisoire. L'Église ne ressemble en rien à une association religieuse sur le type des confréries à mystères, où se rassemblent ceux qui pensent de la même façon. À cet égard, comme le note le P. Spicq, le mystère paulinien pourrait être appelé un « anti-mystère »[4]. Les hommes peuvent bien former de tels conventicules, mais ils restent radicalement impuissants à « construire l'Église ». C'est Dieu en effet qui prend

1. G. Aulén, *Hundra Års Svensk Kyrkodebatt* (Débat sur la notion d'Église en Suède depuis 100 ans), Stockholm, 1953, p. 190.

2. A. Nygren, *Corpus Christi*, dans *En Bok om Kyrkan*, Lund, 1943, p. 20.

3. A. Fridrichsen, *Nytestamentlig församling*, in *En Bok...*, p. 61.

4. C. Spicq, *o. c.*, p. 124.

l'initiative de rassembler ses enfants dispersés par le péché dans son Fils. L'Église n'a pas d'autre fondement que le Christ. Elle nous est donnée, comme le Christ lui-même, et avec Lui. Comme l'écrit encore très justement A. Fridrichsen : « Elle est donnée en et avec le Christ, sa volonté, son œuvre et son Esprit »[1]. H. Odeberg propose une comparaison, qu'il juge lui-même grossière, mais par là même parlante. Certains imaginent l'Église comme un tas de branches ramassées au nord, à l'est, à l'ouest, au sud ; peut-être même les a-t-on liées ensemble de façon à mettre un peu d'ordre. Ou bien si l'on préfère, on peut imaginer l'Église comme une serre, où l'on placerait toutes ces branches, et l'on espère que celles-ci, bien que desséchées, pourront y devenir quelque chose. Qu'y-a-t-il d'absurde dans ces images ? « C'est que l'on fait totalement abstraction de ce fait, qu'*il y a* un arbre vivant, et que c'est lui qui est le point de départ. Dès que l'on a perdu foi en l'existence de cette réalité vivante, il devient vain de parler encore d'Église. Cette réalité vivante est celle qui maintenant se trouve visée, quand on parle du Corps du Christ. Le Corps du Christ n'est pas un rassemblement de membres divers, qui partagent une certaine conviction, mais c'est quelque chose qui existe là et est d'origine divine. Avant tout, c'est le Christ lui-même... Le Corps du Christ n'a pas à être créé, il n'est pas non plus ici comme une forme organique, mais il se trouve ici comme une vivante réalité... »[2].

Dans cette perspective, toute tentative de « diviser » l'Église, de « faire schisme », apparaît non moins absurde et vaine. Le professeur Skydsgaard de Copenhague résume très bien les raisons d'une telle impossibilité, à partir des présupposés pauliniens. « De même qu'il n'y a qu'un Christ, qu'une croix et qu'une résurrection, de même il n'y a qu'une communauté, qu'un corps, qu'un baptême et qu'une eucharistie, où tous peuvent se rencontrer. Il n'y a aussi qu'un Esprit saint, qui crée l'unité et la communion. C'est pourquoi il ne peut davantage

1. A. Fridrichsen, *Messias och Kyrkan*, dans *En Bok...*, p. 27.
2. H. Odeberg, *Den nutida individualismen och kyrkotanken i Nya Testamentet*, dans *En Bok...*, p. 68.

se trouver d'Églises ou de confessions séparées, chacune avec ses Écrits de confession et sa table eucharistique »[1].

Une réelle division de l'Église impliquerait donc une non moins réelle division du Christ lui-même. Mais peut-on déchirer le Christ ressuscité ? Le seul fait de poser la question révèle son absurdité. « J'entends que vous dites tous : Moi je suis pour Paul » — « Et moi, pour Apollos » — « Et moi, pour Céphas » — « Et moi, pour le Christ » — Le Christ est-il divisé ? Serait-ce Paul qui a été crucifié pour vous ? Serait-ce au nom de Paul que vous avez été baptisés ? » (1 Cor. 1, 12-13).

Il est évident qu'aux yeux de Paul, l'Église ne peut être qu'une et indivisible, comme le Christ lui-même[2].

Pour Paul encore, toute division va directement contre la charité, or c'est la charité, don du Saint-Esprit, qui fait l'unité de l'Église. « Par-dessus tout, revêtez la charité en laquelle se noue la perfection. Avec cela, que la paix du Christ règne dans vos cœurs : tel est bien le terme de l'appel qui vous a rassemblés en un même Corps » (Col. 3, 14-15). De même l'épître aux Philippiens contient plusieurs exhortations pressantes à l'unité dans la charité. « Mettez le comble à ma joie en restant bien unis, nourrissez le même amour, ne soyez qu'une seule âme, pensez tous de même » (Phil. 2, 2). Ces deux mots « charité-unité » sont inséparables. La charité consacre et réalise l'unité au même titre que l'Esprit-Saint. Nous ne pouvons ici, dans le cadre de cette étude, analyser de plus près la pensée de Paul sur ce point, mais son insistance manifeste suffisamment que la charité constitue quelque chose d'essentiel pour l'Église. « Avoir la charité, c'est aussi être en communion avec le « tout », vivre en et pour la sainte unité du Christ »[3]. Toute rupture de l'unité

1. K. E. Skydsgaard, *Katolicism och Protestantism*, Lund, 1954, pp. 13-14. — Comment le prof. Skydsgaard peut-il écrire ensuite : « Mais ce qui selon la volonté du Christ était une impossibilité, est de fait aujourd'hui devenu réalité parmi nous » (*Ibid.*, p. 13), cela nous échappe !

2. Cfr J. Dupont, *Le schisme d'après saint Paul*, dans *L'Église et les Églises* (Mélanges Dom Beauduin), Chevetogne, 1954, t. I, pp. 111-127 ; spécialement pp. 120-123.

3. A. Fridrichsen, *Nytestamentlig församling*, dans *En Bok...*, pp. 55-56.

ne porte pas seulement atteinte à l'efficacité de l'apostolat, mais, détruisant la charité, rend vain celui-ci. « Celui qui n'a pas la charité court en vain » (cf. I Cor. 13, ss). Dans ces conditions, la division de l'Église apparaît comme le péché le plus grave, qui annihile toutes nos œuvres.

Enfin, quelle est pour Paul cette Église visible, fondée sur le Christ, Corps du Christ ? Encore qu'il n'y insiste pas particulièrement, sa pensée est néanmoins parfaitement claire ; et son comportement confirme sur ce point sa doctrine : c'est l'Église apostolique. « La construction que vous êtes a pour fondations les apôtres et prophètes, et pour pierre d'angle le Christ Jésus lui-même » (Éph. 2, 20). C'est pourquoi aussi, Paul rappelle si fréquemment sa dignité d'apôtre. « Ne suis-je pas apôtre ? N'ai-je donc pas vu Jésus, notre Seigneur ? » (1 Cor. 9, 1). En revendiquant ce titre, il ne cherche pas seulement à s'attribuer une dignité honorifique. Sa prétention est théologiquement motivée. Le titre d'apôtre, en effet, implique une participation unique à l'autorité du Christ. Celui qui le porte, joue un rôle également unique dans le dessein de Dieu et l'œuvre du salut. Il est au sens fort du mot le médiateur du salut du Christ pour l'Église [1].

Si rapide que soit ce rappel de la doctrine de Paul sur le Corps du Christ et l'Unité de l'Église, cela nous suffit cependant pour que nous pressentions maintenant quelle devait être l'angoisse de Paul tandis qu'il montait à Jérusalem, et aussi pourquoi il tenait à s'y rendre. Il ne pouvait un seul instant douter de la mission qu'il avait reçue du Christ ressuscité. Il savait qu'il « avait le sens du Christ » (1 Cor. 2, 16). Aux Romains, il se présente ainsi : « Paul, serviteur du Christ Jésus, apôtre par élection, mis à part pour annoncer l'évangile de Dieu » (Rom. (1, 1). Mais il savait aussi que le Corps du Christ ne pouvait être divisé, qu'il n'y avait pas de place dans le plan de Dieu pour d'autre Église que celle fondée sur les apôtres. En 49, à l'époque où Paul se rendait à Jérusalem, cela voulait dire que seule une

1. O. LINTON, *Kyrka och ämbetet i Nya Testamentet*, dans *En Bok om Kyrkan*, pp. 126-127. Cfr aussi H. RIESENFELD, *Ämbetet i Nya Testamentet*, dans *En Bok om Kyrkans ämbeten*, Upsala, 1950, pp. 39 ss.

Église en communion avec l'Église-Mère de Jérusalem, pouvait prétendre appartenir à l'Église, Corps du Christ. Pour Paul, enfin, cette impossibilité d'une deuxième Église, à côté de celle de Jérusalem formée autour des apôtres, ne venait pas seulement d'une disposition de Dieu, que Dieu pourrait changer, mais de la réalité intime de l'Église, et de son indissoluble union avec le Christ.

Nous comprenons alors l'expression « courir en vain ». En dehors de la communion avec Pierre, Jean et Jacques, toutes les communautés fondées par Paul cessaient d'appartenir à l'unique Église du Christ. Elles ne pourraient plus être considérées que comme des associations religieuses, fondées par Paul, des Églises de Paul, si l'on veut. Tous ses travaux, toutes ses souffrances, toutes les persécutions qu'il avait subies, toutes ses courses devenaient vains. Sans doute, Paul se devait de refuser tout compromis qui aurait réduit à néant la Croix du Christ, mais il ne pouvait davantage accepter, fût-ce un instant ou en pensée, l'idée d'une séparation d'avec Pierre, Jacques et Jean.

Que Paul se soit rendu à Jérusalem, atteste donc non seulement son amour de l'unité et de la paix, mais d'abord sa foi et son espérance en Dieu. Dieu ne pouvait contredire Dieu. Le conflit ne pouvait se résoudre d'une façon qui aurait eu pour résultat que c'en fût fini pour toujours du « scandale de la croix ». Mais alors comme aujourd'hui l'Esprit-Saint n'agissait dans l'Église qu'à travers les décisions et les engagements des hommes, et les apôtres restaient des hommes. Les épîtres de saint Paul aussi bien que les Actes des Apôtres nous laissent entrevoir à la suite de quels débats intérieurs, de quelles discussions, et aussi sans doute à la suite de quelles angoisses chacun eut à prendre ses propres résolutions. Mais ils nous révèlent aussi le triomphe final de l'Évangile du Christ.

Si une leçon se dégage pour nous de cette crise judéo-chrétienne et de son dénouement, ne serait-ce pas qu'elle nous apprend à aimer l'unité par-dessus tout et à avoir foi en l'Église ?

François REFOULÉ O. P.

Théologie de la Grâce et Œcuménisme.

Divinisation, grâce créée, grâce extrinsèque : ces termes caractérisent le point de vue respectif de l'Orthodoxie, du catholicisme et de la Réforme an sujet de la justification et de la sanctification. Apparemment, les points de contact entre ces trois conceptions sont rares ; spécialement, entre la Réforme et la théologie tridentine, les rapprochements semblent difficiles : le *simul iustus et peccator* de la pensée protestante se concilie mal avec le réalisme de la justification tel que le concile de Trente l'a défini. La plupart des catholiques, qu'ils soient ou non théologiens, en sont restés à l'image simpliste de la justification protestante qui revêt le pécheur du manteau du Christ, mais le laisse dans son péché. Le *pecca fortiter sed fortius crede* dont on attribue l'énoncé à Luther est, trop souvent encore, interprété dans le sens de l'immoralisme, qu'une foi purement extrinsèque « couvrirait » comme un manteau cacherait une nudité honteuse. Quant à la « divinisation » dont parle la théologie orthodoxe, elle est trop souvent comprise par les occidentaux dans le sens d'nne dangereuse exaltation de l'homme, dont l'oubli du péché originel ferait les frais.

Ces « jugements » de nos frères orthodoxes et protestants par les catholiques sont marqués de la plus radicale *ignoratio elenchi*. Il faut malheureusement ajouter que la théologie catholique de la grâce n'est pas mieux comprise par la plupart de nos frères séparés. Les protestants ont l'impression que notre conception de la grâce comme « habitus infus », comme réalité créée, revient à en faire *une chose* qui serait à la disposition de l'homme, à la manière d'une sorte d'accumulateur d'énergie divine dont la volonté humaine manierait les boutons de commande. Nos frères orthodoxes rejettent également la notion de « surnaturel créé », affirmant que Dieu seul pent donner Dieu et que, par conséquent, aucune réalité « créée », quelle qu'elle soit, ne peut être « proportionnée » à Lui.

Une rencontre entre théologiens de différentes confessions a permis de constater que, une fois explicitées, ces trois visions de la grâce ne sont pas si inconciliables qu'il y paraît. Ce n'est même

pas tellement sur ces points précis, — qui passent cependant pour les plus douloureusement à vif entre chrétiens séparés, — que les heurts sont profonds, mais plutôt sur les présupposés implicites fondamentaux qui les expliquent. C'est à l'exposé de ces divergences et de ces convergences que le présent essai est consacré [1].

I. Orientation d'ensemble

Il n'est pas inutile de situer le débat dans un contexte plus vaste, celui de la christologie et de la pneumatologie. Le sujet a été suggéré en effet par les débats qui ont mis aux prises les historiens du dogme de l'Incarnation et leurs contradicteurs autour de l'apollinarisme et de ses antécédents dans la théologie orientale [2]. A en croire les premiers, la doctrine du Verbe incarné serait à prendre dans la matérialité même de sa formulation johannique : *λόγος-σάρξ, Verbe-Chair ;* les premières tendances christologiques auraient considéré de préférence dans la nature humaine du Christ *la chair* du ressuscité et la divinisation de celle-ci, son âme n'étant pas formellement et directement considérée (sans, bien sûr, que son existence soit niée) [3].

Or, cette tendance, dépouillée de toute nuance d'apollinarisme hérétique (lequel niait explicitement la présence d'une âme spirituelle dans l'humanité de Jésus), et demeurant dans la droite ligne de l'Orthodoxie, semble bien être latente dans la théologie orientale : pour celle-ci, en effet, non seulement dans le cas du Christ mais dans celui de tout chrétien, la grâce sacramentelle pleinement épanouie doit aboutir à la transfiguration de l'âme, sans doute, mais aussi et même surtout, *du corps*. En tout cas, il semble bien exister chez eux une théologie de la grâce à laquelle l'expression « divinisation » répond le mieux : elle s'applique surtout à l'être tout entier, en l'espèce l'âme *et le corps* humain, la potentialité matérielle du corps étant particulièrement expressive sous le vocable d'une transformation divinisante. Le fleuron le plus caractéristique de cette théologie

1. Les quatre premiers paragraphes de cet article ne font que résumer, parfois à la lettre, les rapports et discussions des journées d'études de Chevetogne en 1953. Fidèles à une tradition ancienne, nous ne nommons aucun des participants. Le cinquième paragraphe seul représente nos idées personnelles (à l'exception du passage sur l'aristotélisme et le platonisme) : nous en prenons l'entière responsabilité.

2. Cfr *Vie Spirituelle*, janvier 1953, pp. 79-85 (O. Rousseau).

3. Cfr notre compte rendu de *Chalkedon*, t. I, dans RHE, 1953, (XLVIII), p. 252-261 et t. II, *ibid.*, 1954, (XLIX), n° 4, p. 896-907.

de la divinisation sera le palamisme. Comme on le verra, il faudra distinguer ici une théologie très traditionnelle et une systématisation spéculative dont la valeur est beaucoup plus relative.

La notion de la grâce ainsi esquissée semble se rattacher plutôt à la christologie et au mystère du Christ vivant dans son Église par ses sacrements divinisants. Il y a une autre manière d'aborder la théologie de la grâce, en termes de *pneumatologie*, à partir du « don de l'Esprit ». La théologie occidentale s'y rattacherait plus volontiers et se résumerait assez bien par les termes : *Spiritus in anima*, l'Esprit présent à (ou dans) l'âme du régénéré. On dira plus loin comment les scolastiques du XIII[e] siècle ont été obligés de discuter l'opinion de Pierre Lombard qui semblait identifier la grâce résidant en l'homme avec le Saint-Esprit. C'est probablement dans le prolongement de cette controverse que les pré-scolastiques ont tenté d'élaborer un traité *De anima*, aux fins de déterminer la structure de l'âme et de ses puissances. Alors que la théologie orientale se préoccupera surtout de découvrir ce qui, *en Dieu*, explique qu'il puisse se communiquer, celle de l'Occident s'intéresse surtout à ce qui, *en l'homme*, lui permet de recevoir Dieu. Au terme de ces débats autour du Lombard, les premiers scolastiques ont élaboré une doctrine de la *grâce créée*, située dans la substance même de l'âme et conçue suivant les schémas des catégories d'Aristote, *habitus* ou *ἕξις*.

Si les médiévaux latins se sont moins occupés que les Grecs de la corporéité de notre nature dans la sanctification et se sont davantage tournés vers l'âme et son intériorité, la Réforme, aliant plus loin, mettrait à découvert toute la malice de notre nature et aboutirait à une théologie de l'imputation et de la *grâce extrinsèque* dont la réalisation serait reculée jusque dans l'eschatologie.

* * *

Si l'on veut bien accepter comme hypothèse de travail le caractère paradoxal de la justification chrétienne, on verra du même coup comment, au sein d'une commune vision des choses, des différences d'accent et même, hélas, des divergences, ont pu se produire et se sont produites en effet. Le christianisme est en effet une *complexio oppositorum*, une affirmation simultanée de deux vérités qui, à première vue, se concilient malaisément : d'une part, toutes les confessions chrétiennes l'admettent, Dieu se donne véritablement à l'homme, et lui seul peut le faire, la créature étant ici dans un état de

radicale impuissance ; d'autre part, ce don ne serait qu'nn leurre si Dieu ne faisait pas *réellement* vivre l'homme de sa propre vie divine. Il y a ici un paradoxe : en un sens, absolument tout vient de Dieu et, en un autre, tout aussi vient de l'homme, car personne ne sera jamais sauvé ou perdu s'il ne l'a pas voulu. La phrase de saint Jean exprime ce double aspect de la grâce : nous sommes appelés *fils de Dieu* et *nous le sommes réellement*.

En d'autres termes, toute théologie de la grâce doit sauvegarder en même temps le *primat de Dieu* qui seul justifie et sanctifie l'homme et le *réalisme de la régénération*. Si les protestants sauvegardent de manière privilégiée le premier aspect de cette antinomie, combien souvent ne reprochent-ils pas aux catholiques de le laisser dans l'ombre par leur doctrine de la grâce créée, de « l'état » de grâce ! Si les Orthodoxes paraissent concilier plus aisément aux yeux des réformés les deux branches de l'antinomie, n'est-ce pas en laissant trop dans l'ombre le combat nécessaire de l'homme justifié contre Satan et le péché qui a si profondément marqué le fond de l'être humain ? Comme on va le voir, ce n'est pas par hasard que nous présentons ainsi la question : il apparaîtra en effet que c'est surtout entre catholiques et protestants que le débat se noue, Orthodoxes et catholiques étant ici, fondamentalement, en accord.

II. Le primat du Dieu qui sauve

« Sans moi vous ne pouvez *rien* faire », a dit le Christ. Contre toutes les formes du naturalisme et du pélagianisme, de cet « humanisme trop terrestre » qui s'infiltre dans la pensée de trop de chrétiens, les disciples du Christ ont toujours affirmé que Dieu seul peut remettre les péchés et que tout, absolument tout, dans la vie surnaturelle, vient de Dieu et de Dieu seul. Louis Bouyer a montré récemment que les principes réformés : *sola fide, sola gratia, soli Deo gloria*, sont, dans leur inspiration positive, celle des premiers réformateurs, profondément bibliques et catholiques [1]. Du début à la fin, c'est toujours Dieu qui *agit* par sa parole et sa grâce : il y a un primat de Dieu agissant, sauvant, justifiant, sanctifiant. Ces participes présents soulignent que cette action de Dieu est *permanente*, aussi bien dans l'âme juste que dans les sacrements de l'Église : *« Mon*

4. Louis Bouyer, *Du Protestantisme à l'Église*, Coll. *Unam Sanctam*. 27, Paris, 1954, pp. 1-144. Cfr notre analyse dans *Revue Nouvelle*, janvier 1955.

Père agit jusqu'à présent; j'agis, Moi aussi », a dit le Christ (Jean, V, 17) [1]. Les trois théologies de la grâce que nous avons choisies comme sujet de cet essai sauvegardent cet aspect premier de la foi chrétienne.

1. *L'Orthodoxie.*

Le point de départ de la théologie de la divinisation est « *la présence réelle et divinisante du Christ dans le monde et dans l'Église* ». Un des arguments majeurs opposé à l'arianisme était d'ordre *sotériologique :* le salut ne peut être assuré si le Christ n'est pas Dieu, car, s'il était un « dieu inférieur », comment pourrait-il sauver, c'est-à-dire diviniser, l'humanité ? Cyrille d'Alexandrie n'a-t-il pas affirmé que si le sacrifice de la Croix avait pu être offert et nous sauver, c'est parce qu'il l'avait été par le *Dieu*-Homme ? Un aphorisme essentiel de la tradition patristique ne dit-il pas que « Ce qui n'est pas assumé par la personne du Christ, dans l'Incarnation, n'est pas sauvé » ? L'hypostase du Christ a en effet assumé la nature humaine *dans sa totalité*, car le Sauveur est le *Nouvel Adam.*

Selon cette perspective, le salut apparaît comme l'assimilation de la nature humaine à Dieu ; pour être sauvé, l'homme doit donc cesser de s'appartenir à lui-même. Le réalisme même de cette transformation radicale de l'être humain suppose une désappropriation totale de l'âme et son ouverture à la force déifiante.

La doctrine palamite, qui a pris une place centrale dans l'Orthodoxie contemporaine, permettra de mieux mettre en lumière ce primat du Dieu « déifiant ». Le palamisme en effet s'explique en partie par une réaction *théologique* au sujet du néo-platonisme et de la mystique hésychaste.

On ignore trop que l'opposition au néo-platonisme est aussi importante en Orient que l'opposition au pélagianisme le fut en Occident. Contre Barlaam (lequel ignorait totalement le thomisme, quoi

1. Le schéma devenu « traditionnel » dans la plupart des manuels, place la grâce actuelle en tête, avant la grâce habituelle. Il est assez piquant de constater que, dans le *Précis de théologie dogmatique*, de B. BARTMANN, qui, par ailleurs est sérieux et bien documenté, c'est dans une « remarque », en petit texte, qu'il est dit : « La cause de la grâce est Dieu seul » ; après quoi, l'on ajoute, en petites italiques : « *De foi* » ! (4e éd., 1941, t. II, p. 27 de la traduction française). Le *Lexikon für Theologie und Kirche* (t. IV, col. 542-549) répartit la matière comme suit : division de la grâce ; grâce sanctifiante ; grâce actuelle ; Écriture et tradition ; moyens de grâce ; éducation et grâce.

qu'on en ait dit), qui affirmait que la « théologie négative » chère aux Orientaux était pratiquement une forme d'agnosticisme devant le Dieu inconnaissable, donc inconnu, Palamas affirme que la théologie est la plus sûre connaissance de Dieu, car *Dieu* s'y révèle : la théologie « apophatique » devient, au sein de la révélation, un mode de connaissance objectif, positif, par exemple dans le *Pater* qui est un moyen réel d'entrer en contact avec Dieu. Palamas veut concilier l'inconnaissabilité du « Dieu superessentiel » et la communication de Celui-ci, dans les énergies divines ; il oppose cette vision à celle de Barlaam, qu'il estime trop « humaniste », trop centrée sur la « découverte du divin présent en toute âme spirituelle », à la manière du néo-platonisme.

C'est surtout à propos de la méthode hésychaste que le dessein de Palamas se découvre. Selon cette méthode, certaines attitudes du corps mais surtout la pratique de la « prière de Jésus », en liaison avec la respiration, doivent amener la transfiguration de l'être humain tout entier. Or, il importe de le souligner, cette « contemplation » de soi n'a rien de commun avec le « connais-toi toi-même » de Socrate, car, en dehors de l'Incarnation, elle ne peut aboutir qu'à une connaissance de la nature déchue. Le Fils de Dieu a uni son hypostase à notre nature et s'unit à l'hypostase de chaque croyant par l'Eucharistie, et il nous devient « concorporel » ; puisque, en lui, réside corporellement la plénitude de la divinité, comment n'éclairerait-il pas l'âme de ceux qui lui sont unis ? Ce résumé d'un passage de Palamas, que nous citerons intégralement plus loin, permet de saisir pourquoi « l'hésychaste » ne contemple pas sa propre image mais la clarté de Dieu sur son âme et aussi sur son corps ; l'hésychaste ne recherche pas un état psychologique [1], mais le Christ qui vit en lui. Il y a donc une différence de nature entre la connaissance naturelle et la connaissance mystique.

Cette doctrine du primat de Dieu s'éclaire mieux encore par la théorie palamite des « énergies incréées » : le gouffre entre la créature et le Créateur rend nécessaire le caractère incréé des énergies divines par lesquelles nous voyons Dieu. Par exemple, à propos des visions de saint Paul, Palamas affirme que la vie de l'Apôtre, en tant que personne, acquiert un caractère incréé ; en un sens, quand

1. Le danger d'« humanisme » au mauvais sens du terme est donc écarté. On lira dans la seconde partie du livre de L. BOUYER, *Du Protestantisme à l'Église*, comment le nominalisme a parfois amené la Réforme à reléguer Dieu dans un monde inaccessible, et à rejeter l'homme dans la simple « expérience religieuse ».

Paul vit la vie de Dieu, « il devient incréé, par la grâce ». Palamas précise évidemment que ce n'est pas la nature qui acquiert un caractère incréé ; il explique que la substance du saint n'est pas contemplée en elle-même mais dans l'hypostase divine (c'est la doctrine très particulière de « l'enhypostatos », propre à Léonce de Byzance, mais étendue à la vie mystique divinisée). Sans doute, l'essence de Dieu demeure inconnaissable en elle-même, car, seules, les trois hypostases divines y participent. Il y a seulement une participation totale à l'énergie divine c'est-à-dire à cette modalité mystériense de Dieu par laquelle il se révèle *et agit* dans le croyant : la difficile doctrine palamite sur les énergies, à la fois distinctes de Dien et incréées, est nne manière systématique d'exprimer une vérité simple : la communication réelle de la vie divine. Le choix des termes « énergies incréées » souligne que Dieu se révèle en agissant, ce qui exclut toute « passion » de Dieu, et que, la communication de la vie divine étant « incréée », il ne peut être question d'en faire, de quelque manière que ce soit, le fruit du « mérite » de l'homme.

Nos frères orthodoxes estiment que cette doctrine des énergies incréées rend impossible l'admission de tout surnaturel créé et, donc, de la grâce créée, de l'*habitus*. Sans entrer dans le détail de cette discussion, il suffira de dire que la distinction entre énergies incréées et créées peut se traduire en langage occidental par la distinction entre nature et surnature. Le souci d'établir l'existence d'une grâce créée, chez les scolastiques, s'explique par une différence de point de vue : les Orientaux se préoccupent, nous l'avons déjà dit, de ce qui, en Dieu, explique qu'il puisse se communiquer, tandis que les Occidentaux se préoccupent aussi, mais pas uniquement, de découvrir ce qui, en l'homme, explique qu'il puisse recevoir, accueillir Dieu et sa vie divine.

En d'autres termes, l'Orient reste en deçà de toute tentative d'explication philosophique de la divinisation, mais, bien présentée, il est probable que la doctrine des *habitus* lui paraîtrait moins inacceptable ; parallèlement, les théologiens catholiques, soucieux d'éclairer autant que faire se peut le sujet qui reçoit la vie divine, ne nient évidemment pas le caractère « incréé » de celle-ci ; ils introduisent seulement des distinctions qui leur paraissent utiles mais dont l'Orient s'est toujours défié, surtout lorsqu'elles sont empruntées à la philosophie d'Aristote.

Par ailleurs, il faut l'avouer, cette doctrine de Palamas semble ignorer notre notion de « foi obscure » et même de foi d'autorité : sans que ces aspects soient niés, — car le palamisme n'est pas

inconciliable avec l'orthodoxie catholique, — l'accent ne porte pas sur ces aspects de la justification. Ceux-ci, du moins le premier, la foi obscure, sont au contraire chers à nos frères protestants. S'ils reconnaissent volontiers que la doctrine de la divinisation sauvegarde entièrement le primat absolu de Dieu, — et il faut même dire que, dans la mesure où la peusée de Palamas sur les énergies incréées rejoint celle de Pierre Lombard, cette tendance éveillerait chez eux de la sympathie : Luther disait aimer la doctrine du Lombard, — ils seraient quelque peu inquiets sur la théologie de la « participation » de la vie divine par l'homme. Plus probablement encore, ils hésiteraient sur le rôle des sacrements dans cette mystique de la divinisation. Il sera nécessaire de revenir sur ces points.

La mystique de la divinisation, par son opposition absolue à toute mystique néo-platonicienne, échappe au reproche de minimisation du primat de Dieu agissant dans la grâce. C'est le Christ, Dieu et Homme, qui est présent dans l'être du racheté ; ce sont les mystérieuses énergies incréées qui deviennent comme « l'âme » de la vie du chrétien : il y a ici dépossession totale de l'homme « naturel » au profit d'une vie venue d'ailleurs, et qui vient sans cesse d'ailleurs. Laissant provisoirement de côté l'élément de participation sacramentelle (qui est lié à une conception intégrale de l'Incarnation) et la discussion sur les *habitus*, il apparaît que l'Orthodoxie est aussi convaincue que toutes les autres confessions chrétiennes du primat absolu de Dieu. L'anti-néo-platonisme (qui n'est du reste pas la seule explication) a joué dans l'Orient le même rôle que l'anti-pélagianisme en Occident. Ce point méritait d'être rappelé : Dieu seul peut donner Dieu.

2. *La théologie catholique de la grâce créée.*

Nous nous excusons de la longueur de ce paragraphe. Nous estimons qu'elle est inévitable, tant la formule « grâce créée » éveille de difficultés chez nos frères séparés, aussi bien orthodoxes que protestants. Il importe de montrer, non seulement qu'elle se concilie parfaitement avec le primat de Dieu sauvant et justifiant, mais comment elle le fait. Si cette partie de l'exposé implique un examen de conscience parfois sévère pour les catholiques, elle n'en est que plus nécessaire. Nous devons ici éclairer nos frères et nous éclairer nous-mêmes.

Le concile de Trente se borne à parler du caractère « infus » et « inhérent » de la grâce de justification ; il n'impose pas à la foi les

termes d'*habitus* et de grâce créée. Seul, un examen historique de la genèse et du sens de ces termes permettra d'en découvrir la véritable portée.

A. *Esquisse historique.* — L'expression *gratia creata* n'apparaît pas avant le XIII[e] siècle, mais le contenu de pensée qu'elle exprime est évidemment plus ancien [1]. Comme on le devine, c'est par SAINT AUGUSTIN qu'il faut débuter.

Le théologien d'Hippone est encore très proche des Pères des Églises orientales : il parle beaucoup, par exemple dans son *De Trinitate*, de la similitude divine dans l'homme, de la régénération et de l'inhabitation de Dieu en nous. Une nuance est cependant caractéristique : Augustin souligne souvent la nécessité de prouver par les *œuvres* que l'on est enfant de Dieu, spécialement dans ses sermons qui veulent conduire l'auditoire à des applications concrètes. Cette nuance va déteindre très fort sur le moyen âge occidental.

Un point intéressant est le suivant : Augustin explique que, dans la charité, nous devons aimer Dieu et le prochain *de Deo*, en ce sens que c'est l'Esprit-Saint qui « aime en nous ». Dieu nous fait croire et espérer par les *vertus* de foi et d'espérance, mais il nous fait aimer « par Dieu » : c'est Dieu en nous qui aime le prochain. En ce sens on peut parler de « grâce incréée » dans la pensée d'Augustin.

C'est à propos du cas des enfants que se pose la question de la grâce de justification dans un contexte prochain de la notion d'*habitus*. Augustin dira d'abord que les enfants, incapables de foi, seront justifiés par la foi de l'Église. En 412, l'évêque d'Hippone expliquera que Dieu justifie les enfants par une grâce cachée mais non encore manifestée par les œuvres. En 417, il précisera en ajoutant que l'inhabitation divine est toujours en relation avec une connaissance, une expérience ; en conséquence, il faut dire, à propos des enfants baptisés, que l'Esprit habite en eux mais qu'ils ne le savent pas. Il précise que, de manière générale, il y a des hommes qui connaissent l'Esprit, mais ne le possèdent pas, tandis que d'autres possèdent l'Esprit et le connaissent. Les enfants sont déjà habités par l'Esprit, mais celui-ci n'est pas encore actualisé.

Il est clair que la question d'une grâce créée n'a pas de sens pour

1. Ce long paragraphe résume une des communications les plus remarquables de la session. Le texte de celle-ci n'était pas encore publié, nous ne pouvons donner les références aux citations. Nous nous en excusons.

Augustin : il parle seulement, comme saint Basile le faisait de son côté, de la jonction de l'incréé avec la créature, mais l'élément créé que la scolastique dégagera, n'apparaît pas dans sa pensée, pas plus qu'elle ne se manifeste durant le haut moyen âge : à cette époque, on connaît peu la patristique grecque, et l'on vit dans le climat de quelques textes d'Augustin.

* * *

La *pré-scolastique* paraît s'orienter assez nettement dans le sens *actualiste*, en liaison avec certains textes d'Augustin. C'est du moins l'interprétation que Landgraf donne de passages de Sedulius Scotus (IXe siècle). Chez ce théologien, la foi est vue dans un ensemble, car elle est liée avec la vie chrétienne et la charité : *Per fidem, induendo Christum, omnes fiunt filii... et ideo filii Dei fratresque Mediatoris* ; il souligne aussi que l'homme fut créé *ad imaginem et similitudinem Dei*, ce dernier terme étant plus proprement compris comme une indication de la ressemblance avec la Trinité, mais en liaison avec l'exercice des trois vertus théologales. Pierre de Blois, dans le même sens, parle, à propos de la régénération et de l'image, de l'*innovatio caritatis* ; puis il passe aux actes et aux œuvres nécessaires. De même, au sujet de l'inhabitation, les pré-scolastiques s'intéressent surtout à l'Esprit donné et décrivent en détails les différents dons reçus par le baptisé. Raoul Ardent, par exemple, à propos du texte *Repleti sunt omnes Spiritu Sancto* commente en disant *id est gratia repleti sunt*, sans préciser cependant si l'Esprit est l'Esprit-Saint lui-même ou le don de l'Esprit ; il semble cependant que, pris à la lettre, ce commentaire implique un don créé.

Il est donc évident que l'interprétation actualiste des catégories bibliques et patristiques domine la pensée ; on ne voit pas encore l'aspect dynamique de la grâce, ce que nous aimerions nommer la « poussée fondamentale de la nouvelle nature communiquée par la justification » ; on s'intéresse surtout aux actes. Il n'est pas encore question de *gratia creata* ni d'*habitus*.

Il faut le dire ici, car la question est d'importance capitale : ce qui conduira à la notion d'habitus *ce ne sera pas l'aristotélisme seul :* certes, il jouera plus tard un rôle, mais s'il n'y avait pas eu un point d'attache dans la tradition théologique, cette notion ne se serait jamais dégagée aussi clairement.

Cette question théologique c'est, une fois de plus, celle du *baptême*

des enfants. Le problème s'est posé explicitement lorsqu'on se demanda quel serait le sort des enfants baptisés, morts avant l'âge de raison. Saint Anselme répondait que les enfants baptisés n'ont pas la grâce, bien que, par ailleurs, le péché originel leur soit remis : ils ne sont plus pécheurs, mais ne sont pas encore sanctifiés ; ils n'ont pas la grâce, car celle-ci suppose un acte conscient ; en cas de mort, la foi de l'Église leur sera imputée. Dans la même ligne, Abélard précisera que si les enfants ne posent pas un acte de charité, jamais ils n'entreront au ciel, mais il ajoute que ces enfants poseront cet acte au moment d'entrer dans l'éternité, le premier acte de l'âme séparée étant la charité envers Dieu [1]. Malheureusement, Abélard propose une autre idée, qui pèsera lourdement sur la tradition subséquente : il aura tendance à réduire l'inhabitation de l'Esprit aux dons de l'Esprit : il explique le *sanctificati sunt Spiritu Sancto* en ajoutant *i. e. per* operationem *Spiritus, i. e. divinae gratiae*. Il est clair que l'idée d'une transformation ontologique passe au second plan, l'important étant l'actualisation du don de la grâce [2].

Le premier qui a frôlé la notion de grâce créée, c'est ALAIN DE LILLE, par sa distinction entre les vertus *habitu et actu* : cette distinction est appliquée par lui au cas des enfants baptisés. Il est typique de voir qu'Innocent III propose encore l'opinion de saint Anselme à ce sujet comme celle de la majorité, mais qu'il ajoute : « *quelques-uns* pensent que ces enfants sont justifiés *habitu sed non actu* ». Cette distinction se répandra comme un éclair, car, en 1219, Robert Courson affirmera que la seconde opinion est la sentence commune. En 1311, au concile de Vienne, Clément V dira que « quelques-uns » suivent l'opinion d'Anselme, mais que *la plupart* opinent pour une distinction entre l'*habitus* et l'acte. Les Pères de ce concile affirment clairement qu'il faut suivre ici la sentence des « théologiens modernes ».

En face de cette pensée, l'opinion célèbre de PIERRE LOMBARD, paraît un retour pur et simple à certains textes de saint Augustin. Dans la *Disp.* XVII, *1 a*, le Lombard affirme qu'il n'y a pas de vertu de charité, car elle est substituée par la personne du Saint-Esprit.

1. On lira dans *Les Cahiers Laënnec*, n° 4, décembre 1946, une série d'études sur la mort ; entre autres celle du P. TROISFONTAINES, où l'on retrouvera une idée analogue à celle d'Abélard.

2. Nous ne disons rien, dans cet article, de la notion de grâce actuelle, dans la théologie catholique ; elle serait fort intéressante à étudier : signalons par exemple que la grâce de la persévérance finale est une de celles que le croyant est perpétuellement invité à demander à Dieu avec la plus grande humilité.

Bien entendu, le Maître des Sentences ne nie pas que l'acte de charité ne soit un acte appartenant à l'homme. Les actes de foi et d'espérance, dit-il, viennent de la vertu présente en nous, mais l'acte de charité vient de l'Esprit lui-même, sans qu'il y ait en l'homme un *habitus* de charité.

Cette opinion s'inspire d'une fidélité augustinienne d'ailleurs assez mal comprise [1]. Frappé par le texte « Dieu est charité », le Lombard veut mettre en valeur la transcendance de la charité ; il n'a pas vu qu'il était possible de parler d'un *habitus* de charité qui serait en même temps une participation immédiate de l'Esprit-Saint. Quoi qu'il en soit, le Sententiaire ignore tout *habitus* créé. Richard Fishaker, un franciscain d'Oxford, suivra le Lombard dans cette sentence et affirmera même un parallélisme entre l'union hypostatique et l'union avec l'Esprit dans la grâce : cette théorie fait curieusement penser à Palamas.

* * *

Ces détails étaient utiles pour apprécier le climat théologique des grands scolastiques : il y a, pourrait-on dire, trois éléments qui dominent la question à cette époque : une interprétation très actualiste de la grâce, venant en partie de saint Augustin et surtout d'Abélard ; ensuite, l'opinion de certains théologiens qui distinguent l'*habitus* et l'acte ; enfin, la sentence du Lombard, d'origine également augustinienne. Ajoutons que saint Thomas, qui est au courant des différentes tendances, platoniciennes et aristotéliciennes, se gardera bien de donner une place exclusive au péripatéticien : il critiquera par exemple Pierre Lombard en expliquant qu'il a négligé de tenir compte du *platonisme* d'Augustin et n'a donc pas compris la pensée de l'évêque d'Hippone sur l'Esprit qui se fait participation en nous.

Nous voici à un tournant de la pensée médiévale ; il importe de suivre avec quelques détails l'évolution qui va se produire. On va

1. Saint Augustin avait dit deux choses : « il faut aimer Dieu *caritate qua nos diligit* » ; ailleurs, il écrivait : « Dieu est charité » (reprenant le mot de saint Jean). Pierre Lombard a lu le premier texte à la lumière du second. On peut interpréter autrement l'erreur du Maître des Sentences en disant qu'il est tombé dans la faute propre à la systématisation platonicienne en identifiant l'acte surnaturel de l'homme avec l'Esprit-Saint (cfr *infra*, IV, nº 1). Saint Thomas dit au contraire que le Lombard n'avait pas été assez platonicien, en négligeant la doctrine de la participation : « l'Esprit se fait participation en nous ». *Adhuc sub iudice lis est.*

voir se dégager le sens exact de la notion de grâce créée et, en même temps, quelques contresens qui pèseront sur la scolastique décadente des XIVe-XVIe siècles.

C'est dans la SOMME D'ALEXANDRE qu'apparaît le premier texte parlant de la grâce créée (vers 1245). Il faut tenir compte ici de la présence d'une série de données très « franciscaines » : la vision est plus « humaniste », plus anthropocentrique. Jean de la Rochelle dira par exemple, à propos de l'inhabitation, que l'Esprit est une *forma transformans* et qu'il en résulte dans l'âme une *forma transformata*. Cette expression remarquable s'explique par le souci d'insister sur l'adaptation nécessaire de l'homme à la grâce qu'il recevra : on envisage cette fois le terme qui reçoit la grâce ; on commence par en bas. Cette disposition nécessaire est nommée un *habitus* dispositif à la grâce : certains passages affirmeront qu'il s'agit là d'une donnée préalable ; d'autres préciseront que l'*habitus* est un fruit de l'Esprit-Saint lui-même.

Ces données permettent d'expliquer le cas des enfants, ainsi que le progrès dans la vie de la grâce. Mais l'idée dominante reste celle d'une union *immédiate*, dans la grâce créée, avec l'Esprit qui la donne en se donnant lui-même : on parle en effet d'un *lumen fluens*, qui est toujours en contact avec l'Esprit venant visiter l'âme.

La pensée de SAINT BONAVENTURE est du plus grand intérêt. Il affirme en effet qu'il ne s'attardera pas sur la grâce incréée, car l'Écriture en disserte abondamment et que son propos est d'ordre théologique. Voilà pourquoi il abandonne la sentence de Pierre Lombard pour une *sententia securior*, celle qui admet une grâce créée.

Les deux motifs principaux snr lesqnels Bonaventure fonde son opinion sont du plus haut intérêt, car ils montrent que la notion de grâce créée n'est en rien opposée au primat de Dieu sauvant et sanctifiant en une action permanente. Le premier motif explique qu'il faut parler d'un *habitus* créé *pour mieux souligner la radicale impuissance de l'homme, et exclure la justice des œuvres*. Alors que, plus tard, on attaquera la scolastique et sa notion de grâce créée pour éviter plus sûrement le pélagianisme, on constate que, historiquement, cette notion s'est développée dans une ligne nettement antipélagienne : saint Bonaventure et saint Thomas affirment que s'il n'y avait pas de grâce créée, on aurait l'impression que l'homme, avec ses propres œuvres, se donne la grâce. La grâce créée manifeste donc l'*indigentia hominis* : voilà pourquoi il faut que l'homme soit disposé à la justification.

Ce raisonnement implique que la grâce créée n'est, à aucun titre, considérée comme une sorte de « possession autonome » de l'être humain, qui lui permettrait de se passer en quelque manière de l'influx permanent de Dieu sauveur, mais que, au contraire, elle est sans cesse produite par Dieu lui-même présent dans l'âme. Cette vue des choses se trouve aussi dans saint Bonaventure ; c'est même la seconde raison qui fonde son raisonnement. Se plaçant au point de vue de Dieu, cette fois, Bonaventure explique que la charité de Dieu, en se communiquant, est *opérante*, productrice d'un changement dans l'homme. Par conséquent, la disposition de l'*habitus* créé *résulte de la présence du Dieu de charité*. Autrement dit, la *gratia creata* résulte d'une influence continue de la lumière divine : alors l'âme possède l'Esprit, ou, mieux, elle est possédée par Lui. Saint Bonaventure résume tout cela en cette formule saisissante, qui suffit à dissiper toutes les équivoques : « *Habere est haberi*, posséder (un habitus) c'est être possédé (de Dieu) ».

La pensée de SAINT ALBERT LE GRAND est un mélange d'opinions qui à la fois sont dans la ligne droite de la tradition théologique et d'hypothèses très équivoques qui, malheureusement, ne seront pas sans postérité.

Tout d'abord, nous y trouvons une tendance antipélagienne très nette : si nous affirmons, dit-il, la nécessité d'une grâce créée, ce n'est pas parce que l'Esprit aurait besoin de quoi que ce soit, mais parce que l'homme, par suite de son indigence foncière, a besoin d'être disposé. De même, saint Albert insiste sur l'aspect « vitaliste » de la grâce : ou bien il affirme que l'Esprit n'est pas présent en l'homme comme il l'est dans une pierre, ou bien il précise que « l'Esprit est présent *à* l'âme ». Il est donc évident que saint Albert a conscience de ce que l'union de l'âme avec Dieu est immédiate, et doit se comprendre dans les catégories de la participation.

Deux autres affirmations sur la grâce créée sont moins heureuses. La première apparaît à propos du mérite, et est d'une théologie typiquement occidentale (sans donner nécessairement un sens péjoratif à ce terme) : pour que l'acte soit méritoire, il faut que l'homme en soit, de quelque façon, le maître ; pour avoir la possession de son acte, l'homme doit pouvoir agir comme il veut. La seconde introduit un dualisme extrêmement dangereux, où le lecteur reconnaîtra la source d'une des idées trop répandues à l'époque de la décadence scolastique : entre Dieu qui se donne et l'homme transformé, il y a une distance infinie ; il faut donc un intermédiaire, c'est la grâce créée.

Ce dernier point révèle une tendance à matérialiser une donnée proprement spirituelle ; poussant les choses à la limite, il en résulterait, au fond, l'impossibilité de l'*habitus* créé. Cette opinion revient en effet à celle-ci : l'Esprit vient *avec* la grâce créée ; celle-ci devient une sorte d'*ens completum,* intercalé entre l'homme, d'une part, et l'Esprit, d'autre part ; il faut au contraire insister sur le fait que l'*habitus* créé est un *ens dynamicum,* une entité dynamique, n'existant que sous la mouvance actuelle et permanente de Dieu présent dans l'âme et la disposant à le recevoir. Dans cette ligne, l'idée de saint Albert sur l'Esprit présent « *à* l'âme » peut également être mal comprise. Il est donc indéniable que le risque de « chosification » de la grâce n'est pas un mythe. Cependant, saint Albert reste dans la ligne essentielle d'une union immédiate, dans la grâce, avec Dieu lui-même ; c'est seulement dans certaines explications théologiques qu'il erre.

La pensée de SAINT THOMAS permettra de voir comment la vraie théologie spéculative évite ces dangers. Lorsque, par exemple, il se demande « *utrum caritas* ponat aliquid *in anima* », il répond par l'affirmative, mais en précisant que cet *aliquid* n'est pas une chose, mais « un quelque chose » ; il ajoute qu'il n'est pas une chose complète, mais une certaine réalité *qui n'est pas un objet.* La véritable explication est celle-ci : la charité *de Dieu* est effective et opérante ; elle change l'homme en qui l'Esprit habite ; *il en résulte* un *habitus;* il n'est donc pas question d'un habitus *préalable,* qui serait produit par une causalité autre que celle de Dieu lui-même au moment où *il* se communique. Il faut parler ici de *causalité réciproque,* notion qui exprime l'union indissoluble de Dieu sanctifiant et de l'âme transformée réellement par cet influx de Dieu. Autrement dit, la notion de grâce créée exprime simplement le réalisme de la régénération ; elle n'est, à aucun titre, une réalité intercalée, chosifiée, complète en elle-même, dont l'homme serait le possesseur autonome.

Un autre passage de saint Thomas *(Quaest. Disp., de Caritate, quaestio IIIa)* paraît à première vue s'écarter de cette vue très traditionnelle que nous venons de résumer. La perspective est ici plus psychologique. Il suffira cependant d'en esquisser l'essentiel pour voir que la notion de participation active et permanente de l'âme à l'Esprit, par l'*habitus* créé est, ici encore, impliquée.

L'acte de charité, explique le docteur angélique, doit être volontaire en nous, car rien n'est aussi volontaire que l'amour ; de plus, il faut que cet acte soit méritoire, et qu'il soit posé de bon gré et

« délectablement » *(delectabiliter)*, car alors seulement il procurera la béatitude. Tont cela n'est possible que s'il y a en l'homme une disposition lui permettant de poser des actes de charité volontaires, car il faut une disposition libre pour agir. Cela suppose un *habitus.* Il faut du reste que la grâce s'adapte à la nature humaine, comme elle est.

Ces passages, qui feront sourciller nos frères protestants, sont expliqués par une série de précisions qni reviennent à dire que, dans la charité, nous sommes *connaturalisés avec l'Esprit.* Saint Thomas se rend compte, certes, de ce que cet *habitus* (cette δύναμις dirait-on en grec) opère dans le sens d'une sorte de poussée continue, et que cette notion présente certaines difficultés : il ne s'agit en effet ni d'une simple action, ni d'une poussée actuelle *passagère,* mais d'*une poussée continue dans un devenir actif.* Autrement dit, l'habitus est *une tension active de Dieu agissant dans l'homme :* celle-ci n'est pas discontinue mais continue, elle est un trait suivi et non nn pointillé ; il ne s'agit pas d'une succession de grâces actuelles (dont il est très pen question dans la pensée du moyen âge occidental), mais, si l'on osait user de ce terme, d'une « disposition poussante » ; mieux encore, l'*habitus* n'est autre que le vouloir de Dieu se traduisant sans cesse dans la réalité profonde de l'être humain.

On le voit, ces idées de l'Aquinate impliquent la théorie de la participation de l'âme à la vie divine, sous la motion permanente de Dieu. Il n'est pas question d'une chose inerte, d'un état stabilisé et comme conpé de sa source divine, mais d'un dynamisme permanent, inscrit dans le fond de l'être, actuant en lui une disposition permanente (inhérente, dira le concile de Trente), mais qui n'a de réalité que par la présence active de la divinité.

* * *

Ce tour d'horizon permet de situer la pensée de LUTHER. Comme on le sait, il avait beaucoup de sympathie pour Pierre Lombard, et n'admettait que la grâce *incréée.* Il rejetait l'*habitus* car il voulait un contact personnel avec le Christ et avec Dieu, et non un contact de choses. Le malheur a voulu que, à cause du nominalisme qui dominait la pensée du XVI[e] siècle, tant chez les catholiques que chez les réformés [1], Luther n'ait pas saisi la signification réelle de la grâce créée : dans le cadre de la pensée d'un Biel ou d'un Occam,

1. L. BOUYER, *Du Protestantisme à l'Église*, pp. 144 sv.

cet *habitus* ne pouvait être que séparé de Dieu, enfermé dans le monde clos de l'humain, Dieu étant relégué dans une transcendance arbitraire et inaccessible. Aucune communication réelle n'étant possible entre la créature et le créateur, dans le nominalisme, l'*habitus* apparaissait comme un être intermédiaire, clos sur lui-même, appartenant à l'homme, en dehors de la grâce.

C'est donc par souci de rejeter le pélagianisme que Luther a refusé la *gratia creata*, alors que celle-ci, comme on l'a vu, avait été proposée par les théologiens comme moyen de mieux s'opposer au pélagianisme ! Le tragique de la Réforme est là : elle s'est opposée bien plus à un moyen âge décomposé qu'à la grande scolastiqne. Bien présentée, dans les termes de saint Bonaventure par exemple *(habere est haberi)*, Luther n'aurait pas rejeté la grâce créée.

On comprend alors que, lisant saint Augustin, et y trouvant la doctrine de la persistance de la concupiscence (dans le sens augustinien), Luther en ait déduit que l'homme n'était pas transformé ontologiquement et ait nié que la grâce produise en nous une transformation *habituelle*. Mais, comme on le dira, il retrouvera par ailleurs, et dans un antre contexte, l'idée d'une transformation réelle de l'homme par la grâce.

Il faut ajouter que l'influence des mystiques allemands sur Luther explique en partie son opposition aux *habitus :* ces mystiques insistaient en effet sur la *passivité* de l'homme dans la vie mystique. Bien comprise, cette « passivité » n'implique pas le rejet d'une disposition permanente à la visitation de Dieu, à condition que cette disposition soit toujours vue dans la ligne de l'action transformante et permanente de Dieu. Cette « passivité », du reste, est, en un sens, la forme la plus parfaite qui soit de l'activité.

* * *

Au CONCILE DE TRENTE (dont on parle ici seulement dans le prolongement de l'esquisse historique précédente), l'Église parlera d'une justice inégale et intérieure à l'homme, bien qu'elle vienne de l'extérieur. L'essentiel de l'intention des décrets tridentins est d'enseigner que cette justice ne vient pas de l'homme, mais de Dieu ; ce sur quoi le concile insiste, c'est sur la transformation réelle de l'homme par elle : d'où les termes *inhaerens, infusa permanens, capax augmenti*. Les Pères n'usent pas des termes *habitus, gratia creata*. On pourrait résumer la pensée de Trente par ces mots : la *justice de Dieu*, mais *participée par l'homme*.

Alors qu'un concile ou définissait surtout la réalité de la transformation de grâce, la théologie postérieure se préoccupera surtout de la « production » de la grâce, la notion de « participation » étant plutôt mise en veilleuse. L'intérêt va se concentrer trop uniquement sur la *gratia creata* (et bientôt sur la grâce actuelle). Avec Lessius, Cornelius a Lapide et Petau, qui connaissent mieux la patristique grecque, on retrouvera dans la théologie courante le sens de la « *gratia increata* », c'est-à-dire de l'inhabitation du Saint-Esprit. Actuellement, la théologie s'oriente vers une synthèse entre la doctrine de l'inhabitation et celle de la grâce créée, cette dernière étant comprise à la lumière de la grande scolastique du XIIIe siècle.

B. *Essai de synthèse de la théologie catholique de la grâce.* — Toujours à la suite du même rapporteur, nous voudrions esquisser ici quelques traits de cette théologie, car, ainsi présentée, elle révélera à nos frères séparés le vrai visage d'une systématisation qui les heurte par ailleurs.

De notre tour d'horizon il ressort qu'une série d'*éléments* sont *à écarter* définitivement de notre théologie spéculative. Le plus important est le dualisme entre la grâce créée et l'inhabitation, que nous avons découvert dans certains passages de saint Albert le Grand. Il est évident que l'homme est toujours tenté de se rendre maître de l'objet de ses actes ; comme il est impossible de se rendre maître de Dieu, la tentation est grande de se rendre maître des participations de Dieu. On se trouve alors devant des « choses » et non plus devant Dieu lui-même ; la grâce se transforme en une sorte de « quantité ». Ensuite, certains arguments doivent être écartés, comme celui de saint Albert sur la distance infinie qui sépare l'homme de Dieu, car cette vue élimine un aspect essentiel de l'*habitus* (à savoir qu'il est une entité d'*union*). Enfin, il faut laisser de côté l'intention antipélagienne, car ce péril est ambivalent, et l'opposition à Pélage est aussi importante dans le catholicisme que dans la Réforme.

Viennent ensuite cinq *éléments à conserver* dans le trésor de la pensée théologiqne spéculative. Bien entendn, ils n'ont pas tons la même importance.

Le premier est l'*efficience de la charité de Dieu*. Il suffit de rappeler que le terme *Dabar*, en hébreu signifie à la fois parole et action [1],

1. Cfr Thorleif BOMAN, *Das hebräische Denken im Vergleich mit dem Griechischen*, 2e éd., 186 p., Göttingen, 1954 ; et Claude TRESMONTANT, *Essai sur la pensée hébraïque*, Paris, Éd. du Cerf, 1953, 172 p.

en ce sens que ce que Dieu dit se réalise, pour comprendre comment, de la même manière, le « souffle de Dieu, la charité de Dieu » réalisent quelque chose : les expressions scolastiques veulent seulement valoriser ce fond biblique. Si les scolastiques ont moins souligné que les Pères grecs la participation dans la grâce au Père, au Fils et à l'Esprit, en revanche ils montrent mieux jusqu'où pénètre la transformation ontologique en l'homme : la grâce ne produit pas seulement une nouvelle orientation morale, mais une capacité créée qui n'est qu'une expression philosophique de la « nouvelle créature » en l'homme régénéré.

Ensuite, cette transformation est *durable* : il faut sauvegarder le caractère dynamique de l'*habitus*, qui n'est ni un état ni un simple acte, mais quelque chose qui se situe entre ces deux extrêmes. A ce titre, on peut se demander si l'expression « état de grâce », devenue courante dans le vocabulaire des prédicateurs et des moralistes, ne présente pas certains dangers d'équivoque. L'*habitus* est précisément ce qui fait que l'état passe à l'acte : il y a ici une tension, une intentionalité de connaissance et d'amour. Ainsi, la grâce peut augmenter, simplement parce que, l'union à Dieu se faisant plus intime, la grâce est plus enracinée, c'est-à-dire que les justes *habent Deum magis habitatorem. Magis inradicari* est identiquement *magis inhabitari, magis illuminari, magis assimilari*. L'habitus s'intensifie, c'est-à-dire que l'union avec Dieu se fait plus forte : en ce sens, agir de manière plus surnaturelle, ce n'est pas augmenter la quantité de l'*état* de grâce (au sens d'une chose, d'un capital qui s'augmenterait de ses intérêts), mais simplement *être plus agi* par l'Esprit, être *plus réceptif* à Celui-ci. *Melius agere* revient à *melius agi*, tout comme, selon les mots de saint Bonaventure, *habere est haberi*. Tout ceci est biblique, puisque saint Paul écrivait « *Qui Spiritu* Dei aguntur, *ii sunt filii Dei* ». Malheureusement, trop de « scolastiques » décadents ont « chosifié » ces données (c'est la *Verdinglichung* dont parlent les théologiens réformés allemands) ; mais il ne faut pas juger la scolastique sur de mauvaises traductions.

En troisième lieu, il faut conserver l'*immédiation* dans l'*habitus*. Autrement dit, il n'y a aucun « être » interposé. La Somme d'Alexandre, saint Bonaventure, ont admirablement distingué le *frui* et l'*uti* ; ainsi, il ne faut pas jouir de la grâce, mais seulement en user, tandis que, de Dieu, nous devons jouir, en user étant un sacrilège. Or, la tentation est grande de se complaire dans les moyens, de jouir des grâces et des dons ; il suffit de rappeler la doctrine de saint Jean de la Croix, qui est radicale à ce point de vue, car elle pousse

à écarter toute complaisance dans les dons, même et surtout les plus élevés. L'*habitus*, ainsi que le dit saint Bonaventure, ne nous fait pas posséder Dieu, mais il nous fait posséder un acte qui nous oriente vers Lui, en ce sens que nous sommes libérés (de nos passions et fautes) en vue de poser cet acte d'amour (qui, sans cesse, est un effet en nous de l'amour de Dieu). De même, saint Thomas, à propos des dons du Saint-Esprit, use de l'expression : « *Quibus fruimur divinis Personis* », ce qui signifie, non pas qu'ils sont un objet dont nous jouissons, mais un instrument au moyen duquel (tel est le sens de *quibus*) nous avons la jouissance des personnes divines ; c'est à travers les personnes que nous jouissons des biens de Dieu, et non inversement. L'âme « voit Dieu en Dieu ». Enfin, signalons la doctrine de Rnusbroek, qui souligne plus encore la fruition qnasi directe de Dieu lui-même dans l'union mystique.

En quatrième lieu, il faut conserver ce qne l'on appellerait assez heureusement le *vitalisme* de l'*habitus* : Dieu est présent à l'âme ; il y a échange dans la volontariété parfaite et la connaturalisation. Nous ne disposons pas de Dieu, mais de la possibilité de faire un acte de charité envers Dieu, mais, et la nuance est absolument essentielle, *en fonction de la présence active et continuelle de Dieu* : celui-ci élève, libère, sans violenter ; c'est encore et toujours Dieu qui est la cause active ; il nous fait agir (« il opère en nous le vouloir et le faire ») sans que l'on puisse dire cependant que Dieu agisse seul (« opérez votre salut avec crainte et tremblement »). Cette action est continue, le pointillisme ne répondant pas à la profondeur de l'action transformante de la grâce. Le donateur est plus important que ses dons.

Enfin, dans cette perspective, on saisit le sens exact du terme *mérite*. La tradition orientale ignore ce mot, mais elle en connait des éqnivalents, d'origine biblique, comme « digne de... », à propos de la récompense céleste, selon les œuvres, dont parle par exemple saint Jacques. Certes, le mot « mérite » a nne saveur juridique, très romaine. Il fant donc bien expliquer le mot, et, spécialement, insister sur trois points.

En premier lieu, le mérite a un caractère ontologique (une disposition profonde), il n'est pas un « billet » présenté pour l'obtention *d'autre chose* : le chrétien qui mérite est « digne de », en son fond. Ensuite, il faut souligner l'aspect personnel : ce n'est pas en vertu d'une possession d'un capital moral que l'on mérite ; on mérite par ce qu'on *est* ; ce n'est pas un objet mis en réserve, ce n'est pas une acquisition, mais le fruit de l'acte de tout l'homme agissant.

Enfin, et c'est l'essentiel, car cette doctrine se retrouve dans le concile de Trente, Dieu, en couronnant nos mérites, *couronne ses propres dons*. Ce thème de saint Augustin est repris par saint Thomas expliquant que le mérite doit se comprendre en fonction du Saint-Esprit qui agit en nous, par nous et avec nous, qui nous fait agir, prier. Il suffit du reste de rappeler la doctrine thomiste des dons du Saint-Esprit pour voir s'approfondir cette notion du mérite : la vie chrétienne, au niveau des dons, se traduit par une sensibilité plus *habituelle* (et cette notation montre bien le sens authentique du terme *habitus*) aux motions *actuelles* (et ceci marque bien le primat de Dieu) de l'Esprit. Dans la vie « vertueuse », la manière de vivre est plus humaine ; dans le régime des dons, on vit à la manière de Dieu, dans une passivité qui est une forme supérieure de l'activité : il ne faut pas une disposition nouvelle en vue de cette docilité mystique, car celle-ci n'est que l'épanouissement de l'*habitus* lui-même, lorsqu'on comprend bien ce qu'il est. Au lieu de dire, comme saint Albert le Grand, « *avec* le don de la grâce (*cum quo*), Dieu nous est donné », il vaut mieux dire, avec saint Thomas, « *en* elle (*quo*, non pas au sens de « par ce don » mais « en ce don ») Dieu nous est donné » ; le « en » ne signifie pas que Dieu est emprisonné dans l'*habitus*, et mis à la disposition de l'âme, comme un accumulateur dont elle commanderait les conduites, mais que cet *habitus* n'existe que parce que Dieu le produit sans cesse en nous. Dans cette perspective, la vie des dons du Saint-Esprit est le prolongement normal de l'*habitus* de grâce. Le mérite est donc essentiellement lié à l'action de l'Esprit en nous ; il y a échange d'amour et d'amitié : il devient, en nous, ce qui nous rend dignes de Dieu.

Enfin, quelques *éléments* esquissés par la scolastique seraient *à développer* plus avant dans un *De gratia* équilibré. Il faudrait d'abord souligner plus fortement le *personnalisme des relations* entre l'âme et Dieu. Le langage de saint Thomas est peut-être trop abstrait ; il laisse apparemment de côté une série d'éléments de la tradition orientale. Ce qu'il faudrait mieux mettre en lumière, c'est que l'*habitus* créé n'est rien d'autre qu'une *réceptivité active*, en ce sens que l'âme ne suit pas à contre-cœur l'appel divin, mais se laisse emporter volontiers en un dialogue vivant avec les personnes divines. Ensuite, il faudrait creuser davantage l'idée de *participation* et parler, comme dans la Somme d'Alexandre, d'une « union quasi formelle » : celle-ci n'est ni de l'ordre de la seule cause efficiente ni de la seule cause exemplaire, mais de l'ordre d'une présence active.

Dans ce sens, on peut se demander si le terme *grâce créée*, qui n'a jamais été imposé à la foi, est tellement heureux : sans doute il est dangereux d'abandonner une expression très ancienne ; mais ces termes doivent être « dédouanés », tant ils ont créé d'équivoques dans les discussions. On se demande si l'on ne pourrait pas user de l'expression du P. de la Taille : « *actuation créée par acte incréé* », en l'appliquant *mutatis mutandis*, à la grâce. Le terme « créé » s'y trouve encore, mais lié au terme « actuation », il s'éclaire dans le sens d'une présence permanente, informante (comme *quasi* forma) de Dieu.

III. Le réalisme de la régénération

Alors que, dans les pages précédentes, ce sont plutôt nos frères protestants et orthodoxes qui ont pu être éclairés sur le vrai sens de la doctrine catholique, inversement, dans ce troisième paragraphe, ce sont les orthodoxes et les catholiques qui ont à s'instruire sur le vrai visage de la « justification » dans la théologie protestante. Un livre récent ayant montré le côté caricatural de la majeure partie des exposés sur la grâce que l'on attribue aux protestants [1], il ne sera pas nécessaire de s'étendre longuement.

La grâce ne saurait être une chose que nous posséderions : elle est toujours liée à une personne qui aime, qui se donne, qui nous introduit dans sa communion. Ce point est central dans la théologie réformée qui, seule, nous occupera dans ce paragraphe.

La grâce comporte trois aspects : la justification, la sanctification, la rédemption (1 Cor., 2, 30). La justification et la sanctification (ou régénération) sont inséparables puisque nous les recevons ensemble en Jésus-Christ, par la foi. Un texte de Calvin (*Institution chrétienne*, éd. Budé, II, p. 317) le dit admirablement : « Nous ne pouvons appréhender cette justification que nous n'ayons aussi la sanctification en Jésus-Christ qui contient inséparablement l'une et l'autre. Or, on ne peut Le posséder que nous n'ayons sa sanctification, vu qu'Il ne se peut déchirer par pièces ».

On ne doit cependant pas les confondre, car la justification est absolue, parfaite, extrinsèque, tandis que la sanctification est relative, imparfaite, intrinsèque ; seule la justification est source de certitude absolue, puisqu'elle repose sur une décision de Dieu sans considération des actes de l'homme ; elle nous introduit dans la

1. Louis Bouyer, *op. cit.*, pp. 1 sv., explique bien le point de vue courant des catholiques sur la Réforme.

sanctification et l'implique du point de vue psychologique : la foi suscite l'obéissance et l'amour reconnaissant [1].

Pour comprendre exactement ces points, il faut remettre la doctrine de la grâce dans le cadre cosmique du dessein de Dieu : Satan y apparaît comme l'accusateur de Dieu et des hommes, le Prince de ce monde, l'Adversaire ; par son sacrifice, Jésus a assumé et vaincu la colère de Dieu, l'Accusateur est débouté ; par sa mort et sa résurrection, Jésus-Christ a vaincu l'Adversaire et libéré les hommes de sa tyrannie ; il a été fait pour nous justification, sanctification et rédemption. Par le Saint-Esprit, les hommes sont rendus participants de Jésus-Christ, du fruit de son sacrifice et de sa victoire : ils entrent dans sa communion par la foi, vivent dans la certitude de la victoire finale et reçoivent la force de combattre ; cela ne vient pas d'eux, c'est le don de Dieu. Le miracle de leur vie est d'entendre la Parole du Seigneur : « Ma grâce te suffit ».

* * *

Ces notes permettent d'entrevoir en quel sens la Réforme admet un certain réalisme de la *régénération*. La donnée centrale est la distinction introduite par Calvin, entre justification et sanctification : celle-ci n'ayant pas été prise en considération dans les définitions de Trente, le saint concile se contente d'affirmer de la *justification* une série de choses que la Réforme lui refuse, mais qu'elle attribue à la *sanctification*. Ce point, fort bien mis en lumière à la session, doit être considéré attentivement.

1. Cette distinction comporte le risque d'une dissociation ; la justification apparaît alors comme la part de Dieu, la sanctification, celle de l'homme. Toutes deux sont alors envisagées *en dehors de la personne du Christ vivant en nous par le Saint-Esprit.* Mais l'abandon de cette distinction comporte le risque de lier la certitude de la foi à la réalisation empirique de l'obéissance. Cependant le caractère de cette distinction paraît avoir été faussé dans la formulation classique de la Réforme : la sanctification (ou régénération) relève comme la justification d'une décision libre et gratuite de Dieu, elle est une *qualification* tout aussi absolue et parfaite : en Christ, le pécheur est un pécheur pardonné et sanctifié ; la justification est relative au jugement décisif et définitif de Dieu. De ce fait, elle est l'objet d'une déclaration à laquelle s'attache la foi et qui nourrit une espérance. La sanctification est également l'objet d'une déclaration absolue, mais elle comporte en outre un impératif : « En Christ, tu es saint ; deviens-le dans ta vie » ; d'où sa réalité empirique, au caractère imparfait, inachevé et interne. *(Cette note émane d'un des rapporteurs protestants).*

Lorsque Calvin souligne le caractère imputé et externe de la sentence judiciaire qui justifie, il veut mettre en lumière la gratuité de l'acte de Dieu et son caractère eschatologique : cette gratuité est permanente ; quant à la rédemption réalisée, elle est encore l'objet d'une attente. Les réformés se défient en effet de ce qu'ils nomment la théologie de la gloire.

La sanctification, dont Calvin parle dans le dernier chapitre de l'*Institution* intitulé « De la vie chrétienne », suppose que l'union de Dieu avec l'homme (le salut) est le principe de toute la vie du chrétien : cette union a pour conséquence *immédiate* la sanctification, par le Saint-Esprit, de celui qui se donne à Dieu dans la foi ; toute la vie est le champ d'action du Saint-Esprit qui transforme peu à peu le croyant à l'image du Christ. Le don de l'Esprit est créateur, vivifiant, efficace, dans l'homme qui renonce à soi-même et s'en remet à Dieu.

Quelques exemples feront comprendre aux orthodoxes et aux catholiques à quel point « l'immoralisme » que l'on reproche aux protestants, est une caricature. Envers le prochain, la marque de l'union de Dieu et de l'homme est l'humilité et la charité, qui veulent discerner en lui l'image du Christ. Envers Dieu, il faut la patience et le repos confiant qui attendent tout de la bénédiction divine et acceptent avec une immense confiance les joies et les afflictions. Tout cela inspire la louange qui devra sourdre de toute la vie. L'affliction en effet, vue à cette lumière, nous arrache à l'orgueil pour nous fonder plus totalement dans l'humilité ; elle nous permet de prendre une part plus réelle aux souffrances du Christ et d'adhérer toujours plus à la vocation de Dieu en Jésus-Christ, par l'Esprit-Saint. Voilà pourquoi, à l'égard des biens temporels, il faudra manifester une grande disponibilité dans leur usage : il ne faut céder ni à l'ascétisme stoïque ni au libertinisme, car ces biens sont à Christ et Christ est à Dieu.

La marque propre de la Réforme est un esprit de *gratuité joyeuse*, de disponibilité croissante devant le rôle créateur de l'Esprit. Voilà pourquoi, entre autres motifs, la Réforme est réticente devant un terme comme « le mérite » ; elle accepterait le mot « grâce créée » à condition qu'on puisse le traduire par le passage biblique où il est dit que Dieu opère en nous le vouloir et le faire (*ἐνεργεῖν*), parce que, en ce cas, l'aspect gratuit du côté de Dieu, et la disponibilité joyeuse et confiante du côté de l'homme, apparaîtraient plus clairement [1].

1. Toute la section 2 du paragraphe 1, témoigne dans le même sens.

Quoi qu'il en soit, une vérité apparaît : la sanctification est *réelle*, interne. Du reste, justification et sanctification sont inséparables, en fait, comme des aspects *complémentaires* (et non parallèles), l'un externe, l'autre interne, d'un même acte [1]. A part la différence d'accent, — Calvin le mettant sur l'action de Dieu en son renouvellement perpétuel, les catholiques, sur les résultats, en l'homme, de l'acte de Dieu, — la Réforme admet aussi le réalisme de la sanctification.

IV. Vision trinitaire de la grâce

De ces deux premières séries de convergences, une troisième se dégage, plus profonde et plus essentielle, une vision personnaliste des rapports entre Dieu et l'homme. Autrement dit, la grâce est intimement liée à Jésus-Christ et, par Lui et en Lui, au Père et à l'Esprit.

Pour la Réforme le mot grâce comporte trois acceptions : la grâce est la miséricordieuse attitude de Dieu par laquelle il nous fait gratuitement part de ses dons (et par là elle est liée au Père) ; elle désigne également ces dons eux-mêmes ; or, le don de Dieu c'est Jésus-Christ ; enfin, elle désigne le fait que ces dons nous sont communiqués : le Saint-Esprit est le lien qui nous unit à Jésus-Christ et nous rend participants de sa vie.

Cet aspect trinitaire et personnel de la grâce dans la Réforme est du reste bien marqué par l'admirable mot de Calvin : « Il nous faut Lui ressembler (au Christ), puisque nous sommes siens ».

Le caractère « christique » de la grâce apparaît également dans cet admirable texte de Palamas : « Puisque le Fils de Dieu, par son inconcevable amour envers les hommes, a non seulement uni son hypostase divine à notre nature, et, adoptant un corps animé et une âme comportant l'intelligence, apparut sur terre et vécut parmi les hommes, mais encore, ô miracle parfaitement magnifique ! s'unit aux hypostases humaines elles-mêmes, et se confondant avec chaque croyant par la communion de son saint corps, devient concorporel à nous et fait de nous un temple de la divinité tout entière, car la plénitude de la divinité habite corporellement en Lui (Col. 2, 9), comment n'éclairerait-il pas en les entourant de lumière par l'éclat divin de son corps qui se trouve en nous les âmes de ceux

1. Cette distinction est plus calvinienne que paulinienne. Mais elle ne contredit évidemment pas la pensée de l'apôtre.

qui y participent dignement, comme il éclaira le corps même des disciples au Thabor ? Alors en effet, ce corps possédant la source de la lumière de la grâce n'était pas encore confondu avec nos corps ; il éclairait de l'extérieur ceux qui approchaient dignement et faisait entrer l'illumination dans leur âme par leurs yeux sensibles. Mais aujourd'hui il est confondu avec nous, il demeure en nous et, naturellement, illumine notre âme de l'intérieur... Un seul peut voir Dieu ; c'est le Christ. Nous devons être unis au Christ — et de quelle intimité d'union ! — pour voir Dieu ».

Enfin, l'aspect « inhabitation » (la grâce incréée) est, on l'a vu, essentiel dans la pensée catholique, par exemple chez saint Augustin. Rappelons aussi que tout le moyen âge « monastique », par exemple avec Guillaume de Saint-Thierry, était demeuré dans la ligne de la tradition patristique grecque, beaucoup plus qu'on ne l'a dit. Enfin, si la théologie posttridentine a parfois, en un exclusivisme dangereux, trop centré la discussion sur la grâce créée et la grâce actuelle, depuis Petau et Scheeben l'intérêt des théologiens est revenu à une vision plus complète des choses ; on s'efforce à une théologie où l'aspect *habitus* et l'aspect « inhabitation » sont vus dans leurs relations réciproques.

Cette convergence fondamentale entre les confessions chrétiennes est de première importance. Il importe de le redire : un traité *De gratia* qui ne parlerait pas du Christ et de la Trinité à chaque page de son exposé, serait dangereusement décentré. Trop de manuels catholiques consacrent la majeure partie de leurs exposés aux discussions entre le molinisme, le « bannésianisme » et autres systèmes qui, pour intéressants qu'ils soient, ne peuvent pas occuper le devant de la scène. Il n'est pas question de supprimer les écoles théologiques, mais de les hiérarchiser dans une économie d'ensemble. Cette économie, un des plus beaux textes du concile de Trente la résume en ces mots : « Le commencement de la justification elle-même dans les adultes doit être compris comme venant de la grâce prévenante *de Dieu* par *Jésus-Christ*, c'est-à-dire de la vocation par laquelle il les appelle, sans aucun mérite antérieur de leur part, de sorte que ceux qui avaient été détournés de Dieu par leurs péchés, par la grâce qui les excite et les aide à se tourner vers leur justification, en consentant et en coopérant librement à cette grâce, soient ainsi disposés que, Dieu touchant le cœur de l'homme par l'illumination du *Saint-Esprit*, (on ne puisse dire) ni que l'homme ne fait rien du tout en recevant cette inspiration, puisqu'il peut la rejeter, ni non plus qu'il peut sans la grâce de Dieu se mouvoir

à la justice devant lui par sa propre volonté libre... » (Ch. 5 de la VIe Session).

V. Divergences entre les confessions chrétiennes

Arrivé à ce point de l'exposé, le lecteur partage certainement notre sentiment : sur les points réputés les plus douloureusement à vif entre Églises chrétiennes, l'accord foncier est beaucoup plus net qu'nne vue superficielle ou polémique pouvait le faire croire. Et cependant, en même temps que ces convergences majeures se dévoilaient, des divergences infiniment plus profondes apparaissaient aussi. Il importe de les tirer au clair.

1. *Les systématisations philosophiques.*

L'accord entre chrétiens semble parfait tant que l'on n'essaye pas de formuler d'une manière plus systématique la rencontre très complexe de l'activité divine et de la réponse humaine, dans la grâce. D'une part, toutes les confessions admettent en l'homme une certaine transformation produite par la justification ; d'autre part, la vie chrétienne qni suit cette transformation n'est pas décrite de la même manière ; l'Orthodoxie dira que la transformation de la grâce permet de mener une vie divine ; le catholique parlera d'une vie sainte, tandis que le protestant sonlignera le combat contre le péché et contre Satan. Quant à la rencontre elle-même de Dieu et de l'homme, dans le processus du salut, on parlera soit d'un « synergisme » (Orthodoxie), soit d'une « création permanente » (protestantisme), soit d'une « actuation créée par acte incréé » (catholicisme).

Ces trois formulations sont acceptables ; il est même utile, pour les Églises séparées, de prendre conscience dn climat propre à chacune d'elle. L'Orthodoxie et le catholicisme laissent peut-être parfois trop dans l'ombre (sur le plan du témoignage vécu dn fidèle ordinaire) le rôle dn démon ; trop de catholiques moyens pensent que pour se sanver il fant faire des bonnes œuvres, ce qni n'est pas faux évidemment, mais risque d'être équivoque lorsqu'on s'en tient à pareille formulation et que l'on ne parle pas aussi explicitement de la gratuité de l'initiative divine.

Jusqu'à présent les divergences dnes à nne systématisation différente ne sont pas très graves. Elles le sont plus lorsque l'on aborde la question de la grâce créée, des « vertus » et des dons. Il y a ici en effet une double supposition : la première, qui explique la

théorie scolastique sur l'*habitus*, suppose la notion philosophique d'une distinction de l'âme et ses facultés ; la seconde, beaucoup plus importante, implique une divergence de vue sur les rapports entre l'homme et le surnaturel : pour le catholicisme, la distinction entre nature et surnature est fondamentale, et le problème de la grâce est posé en fonction de *la nature de l'homme* ; pour le protestant, au contraire, la grâce est essentiellement « ce qui descend vers le *pécheur* ». En un mot, d'un côté il y a le couple « nature et surnature », de l'autre, le couple « péché et grâce ». L'Orthodoxie, avec des nuances impossibles à détailler ici, opterait plutôt pour cette seconde perspective.

Aucune confession ne nie l'abîme qui sépare la créature du créateur, non seulement sur le plan « naturel », mais, surtout, au point de vue de la communication de la vie divine. Ce qui est à la racine de ces différences de conception, c'est une anthropologie philosophique et religieuse. Qu'on le veuille ou non, consciemment ou inconsciemment, le chrétien qui réfléchit use de catégories philosophiques. La Bible elle-même implique un type de pensée qui lui est propre.

Nous voici à un carrefour œcuménique, celui de l'éternelle querelle entre platonisme et aristotélisme au sein de l'intelligence de la foi.

Le dialogue se noue ici entre l'Orient et l'Occident. Il faut faire, au préalable, deux remarques : chacun de ces deux systèmes subit une correction, due à leur utilisation dans la théologie ; ensuite, il serait simpliste de dire que l'Occident est aristotélicien et l'Orient platonicien (ou néo-platonicien), parce que, de part et d'autre, on retrouve quelque chose des deux systèmes. Il est beaucoup plus vrai de dire que chaque philosophie a tendance à pousser ses conclusions aux extrêmes et que, par le fait même, les théologiens qui les utilisent doivent sans cesse prendre conscience de ce danger et se corriger dans le sens de la tradition chrétienne [1]. Ces remarques faites, on peut résumer les systématisations impliquées par les différentes théologies de la grâce.

Une anthropologie à base aristotélicienne considère l'homme comme une unité se suffisant à elle-même, close en soi, dont la fonction ou action suprême ne dépasse pas les limites de la « nature ».

1. Il faut ajouter que le système philosophique choisi a toujours tendance à « se venger » des correctifs qu'on lui impose pour l'introduire dans la perspective chrétienne. L'histoire des hérésies s'éclairerait fort à cette lumière.

Son élévation à l'état surnaturel se présentera donc comme l'élévation à une action ou à un mode d'action qui ne lui est pas accessible dans son état de nature. Elle se manifestera aussi comme la production d'nne qualité habilitant à poser telle action, représentant un nouvel acte créateur de Dieu, qualité qui, sans changer l'essence de l'âme, sera surnaturelle quoique créée.

Une anthropologie s'inspirant du platonisme (transformé déjà par les Pères grecs dans le sens d'un dynamisme chrétien) verra dans l'homme, dès son origine, un être capable d'atteindre le plus haut degré de la vie spirituelle, l'union à Dien, et destiné à cet état, qnoique incapable d'y parvenir par ses propres forces.

Ce qui, pour la formulation aristotélicienne, était « nature », prend, dans la vision platonicienne, un caractère de déficience, en même temps que d'ouverture vis-à-vis du surnaturel : une potentialité de « mouvement » vers ce terme, pourrait-on dire ; son essence est « mouvement » vers le plns haut, de tendance essentiellement libre, qui se détruit ou s'accomplit suivant sa décision propre (il y a un élément « existentialiste » dans la conception platonicienne et grecque patristique). Pour la conception aristotélicienne, la liberté est une faculté surajoutée à l'homme.

Dans les deux cas cependant, il y a intervention divine. On peut l'envisager dans sa source incréée ou dans son effet créé, produisant une perfection daus une créature, perfection elle-même créée, par conséquent. Ceux qui voient dans la grâce l'insertion d'une nouvelle faculté, la voient dans son effet ; ceux qui voient en elle le rétablissement de l'état divinisé de l'homme, insistent davantage sur le caractère divin, incréé, de la source de ce progrès déifiant. Toutefois les premiers ne peuvent oublier que la présence de l'Esprit-Saint (grâce incréée) précède la grâce créée ; les seconds, que la grâce opère dans une créature, et y produit des effets créés.

Cette vue permet une première orientation dans la recherche des sonrces de divergences entre chrétiens séparés. La synthèse ne peut en effet se faire que par l'utilisation *conjointe* des deux systématisations, car elles se corrigent mutuellement. Or, l'Orthodoxie pense presque exclusivement en termes de platonisme, tandis que le catholicisme, du moins dans la scolastique décadente, s'est limité à l'aristotélisme. L'exposé historique sur la notion de *gratia creata* aura montré que la grande tradition scolastique use des deux systèmes, l'un et l'autre étant au service des données de foi : le primat de Dieu et le caractère réel du salut qu'il nous confère. Il nous semble

même, — mais ceci n'est qu'une suggestion, — qu'il est moins dangereux de se servir exclusivement du platonisme, en laissant l'aristotélisme de côté, que de faire l'inverse : le danger de « chosifier » la grâce, qui ne fut pas absent de la scolastique décadente, est lié à une préoccupation aristotélicienne trop exclusive ; la grandeur de saint Thomas aura été, entre autres choses, de concilier les richesses du platonisme augustinien et la précision conceptuelle de l'aristotélisme.

C'est ici qu'apparaît le problème. La Réforme a opté, elle aussi, pour le platonisme (dans la mesure où elle impliqne certaines options philosophiques) ; son insistance quasi exclusive sur la source « incréée » (éternelle, dirait Barth) de la justification et de la sanctification, se rattache à la tradition orientale, ou à celle de Pierre Lombard qui, à sa manière, représente un platonisme poussé à ses extrêmes. Un participant réformé de la session a avoué en effet, que si la notion de « grâce créée » était rapprochée du terme « *ἐνεργεῖν* » ntilisé par saint Paul, la Réforme pourrait l'accepter, et il soulignait la convergence de cette vue avec la doctrine des énergies incréées, chez Palamas.

Dans cette perspective, il semble donc que la Réforme, tout comme l'Orthodoxie, se borne à rester en deçà de certaines précisions systématiques ultérieures que la scolastique aristotélicienne croit pouvoir ajouter. On pourrait donc s'attendre à ce que la doctrine de la grâce, dans la Réforme, rejoigne le réalisme de la divinisation, et l'intérêt de Luther pour la mystique allemande permettrait de le penser. Or, il n'en est rien : le texte de Palamas, que nous avons cité, susciterait pas mal de questions chez nos frères protestants, par exemple à propos du réalisme sacramentel dans l'Eucharistie et dans l'Église. Alors que, sur ce point, le catholicisme est en parfait accord avec l'Orient, sur ce même point, la Réforme est en désaccord tant avec l'Orient qu'avec le catholicisme.

La prédilection réformée pour le platonisme est comme entravée par nn « lien » mystérieux et ne sort pas tous ses effets. On comprend, en effet, que la Réforme soit défiante à l'égard des précisions scolastiques sur les *habitus* créés, et qu'elle se sente un peu « rêveuse » devant tant de richesses éparpillées ; mais on ne comprend pas que son insistance parfaitement chrétienne et biblique sur le caractère incréé de l'énergie divine qui justifie et *sanctifie* (cette sanctification étant, comme on l'a vu, réelle) ne la conduise pas au réalisme de la divinisation intégrale, celle qui commence dans la foi mais se manifestera dans la gloire. La Réforme apparaît ici en porte à faux : elle n'est ni aristotélicienne ni platonicienne.

D'où provient cette situation ? Les protestants nous répondront que leur théologie n'est ni aristotélicienne ni platonicienne, mais simplement biblique. Nous en conviendrons aisément, d'autant que la Bible est restée toujours en deçà, et du platonisme et de l'aristotélisme, pour des raisons évidentes : elle est Parole de Dieu, qui se rit des systèmes ; si cette Parole implique des catégories de pensée, elles sont *sémitiques* et non pas grecques (du moins pour l'essentiel)[1]. Dans cette perspective, la grâce apparaît comme l'action même du Père, nous sanctifiant et justifiant par le Christ, dans l'Esprit ; l'auteur inspiré ne se préoccupe pas d'énumérer les « intermédiaires » créés, qui préparent et expliquent l'insertion de cette vie divine dans l'homme. Mais la Bible insiste avec une égale force sur le réalisme de la vie divine communiquée, par exemple dans les mots de saint Paul sur « les corps qui sont les temples du Saint-Esprit ». Cette divinisation n'est pas seulement reportée à l'avenir eschatologique, car, s'il est une vérité aveuglante dans le Nouveau Testament, c'est que le chrétien, ici-bas, est déjà un *ressuscité* et réellement un « Fils de Dieu ».

La question nous revient donc avec une urgence plus forte. Les réformés, dans leur fidélité biblique, leur insistance sur le primat du Dieu incréé dans l'œuvre du salut, ne rejoignent que partiellement le réalisme de la divinisation, de la « participation » à la nature divine sur laquelle la théologie tant orthodoxe que catholique insiste tellement, non seulement par fidélité à un système philosophique quelconque mais par fidélité à la Bible.

Nous avons peur de simplifier des choses extraordinairement complexes, mais nous croyons pouvoir proposer deux motifs expliquant cette situation particulière de la Réforme.

Le premier est que *saint Augustin a fait écran entre la Bible et la pensée réformée*. Par le docteur d'Hippone, la Réforme est restée en contact non seulement avec une bonne part du platonisme chrétien mais aussi avec la Bible elle-même. Mais, en même temps, par le truchement de certaines théories propres à Augustin (sur la concupiscence, la conception du péché originel, l'antipélagianisme), la Réforme n'a pu absorber qu'un platonisme mitigé, coupé de ses prolongements « réalistes » ; elle n'a vu la Bible qu'à travers certaines options préalables quelque peu rétrécissantes. Nous savons bien qu'en écrivant ces lignes nous mettons le pied dans un guêpier

1. Toutes les recherches récentes en exégèse ont souligné le caractère plus « sémitique » que « grec » du Nouveau Testament.

où philosophes et théologiens se disputent depuis des siècles. Nous avons toujours eu l'impression, cependant, que saint Augustin est de ces penseurs à la fois géniaux et incomplets dont l'influence fut toujours ambiguë. Il est hors de doute que cette influence a pesé d'un poids très lourd sur la pensée théologique de l'Occident, et que c'est seulement dans la mesure où la pensée augustinienne est équilibrée et complétée par celle des Pères grecs (comme le fit saint Thomas et comme le fait de plus en plus la théologie catholique actuelle), qu'elle peut sortir ses effets salutaires. L'absence d'un saint Augustin en Orient a, nous le pensons du moins, été un bonheur pour l'Orient, tandis que la vie posthume du docteur d'Hippone a si bien dominé la pensée occidentale du moyen âge qu'il fallut longtemps avant que celle-ci retrouve son équilibre. Le malheur, la tragédie, fut que la Réforme, au lieu de se trouver devant une scolastique authentique, qui alliait augustinisme et tradition orientale, s'est trouvée devant une décomposition de la scolastique en face de laquelle la pensée d'Augustin apparaissait infiniment plus biblique et chrétienne. La fidélité augustinienne de la Réforme nous a toujours paru quelque peu rigide, et nous nous demandons si elle n'explique pas une certaine raideur dans la systématisation conceptuelle qui sous-tend nombre d'aphorismes réformés.

Le second motif que nous suggérerions est que le « platonisme augustinien » de la Réforme a été vinculé à son tour par une systématisation philosophique implicite qui n'était ni du platonisme ni de l'aristotélisme, mais la première forme de philosophie agnostique en Occident, *le nominalisme* d'Occam. Sans reprendre ici en détail les affirmations de Louis Bouyer, dont il faudrait du reste discuter la portée précise, il apparaît assez bien que la réticence des réformés devant la doctrine de la « participation » du chrétien à la vie divine provient du nominalisme inconscient des premiers réformateurs : l'extrinsécisme qui, malgré tout, nous heurte dans la Réforme, proviendrait de cette vision systématique d'un Dieu trop inaccessible, qui ne pourrait pas *réellement* communiquer avec l'homme, sinon en s'abaissant et en devenant « quelque chose de créé » : « Qu'est-ce qui est la caractéristique essentielle de la pensée d'Occam, et du nominalisme en général, en effet, sinon un empirisme radical, qui réduit l'être à ce qui en est perçu, qui évacue avec la notion même de substance aussi bien toute possibilité de relations réelles entre les êtres que toute consistance stable d'aucun d'entre eux et finalement retire toute intelligibilité au réel et ne conçoit plus Dieu lui-même que comme un insaisissable Protée ? » [1].

1. Louis Bouyer, *o. c.*, p. 164.

Nous ne voulons pas dire que cette pensée désespérante est celle que les réformateurs eurent explicitement à l'esprit lorsqu'ils formulèrent leur théologie de la grâce ; nous nous demandons simplement si le climat qu'elle représente n'a pas subtilement et mystérieusement entravé l'efficience positive de la pensée protestante.

Si notre suggestion a des chances de rencontrer la vérité, il en découle que les deux divergences ainsi découvertes sont, d'une part, une conception trop pessimiste du péché de l'homme (et ceci vient de saint Augustin) et, d'autre part, une peur exagérée de cette notion, cependant biblique, de la « participation » de la créature sanctifiée à la vie même de Dieu. Mais, quoi qu'il en soit de leur origine historique au-delà même des convergences, ces deux points sont implicites dans la séparation entre la Réforme, d'une part, le catholicisme et l'Orthodoxie d'autre part.

2. *Péché originel et participation à la vie de Dieu.*

La pensée protestante a toujours insisté sur le « *simul iustus et peccator* ». La formule vient d'être reprise dans le document rédigé par la commission *Faith and Order*, à Evanston, à propos de l'Église qui serait, elle aussi, *simul peccatrix et iusta* [1]. Cette formulation paradoxale a certes le mérite de souligner la condition pécheresse de l'homme, qu'il n'a que trop tendance à laisser dans l'ombre. L'ombre de Pélage reste toujours dangereuse.

Mais, précisément sur ce point, il semble que la Réforme en est trop restée à une *opposition négative au pélagianisme*, en soulignant avec acharnement l'omniprésence du péché, jusque dans le processus de la justification et même de la sanctification. Le catholicisme au contraire a répondu au pélagianisme d'une manière *à la fois positive et négative* : négativement, en affirmant, lui aussi, et jusque dans le décret tridentin sur le mérite, que tout le processus de la justification, au départ, en chemin et au terme, est conduit par l'initiative divine ; positivement, en intégrant toutes les données « orientales » sur la divinisation et l'inhabitation. Voilà pourquoi la théologie catholique se présente comme un paradoxe : pour faire court, nous dirons qu'elle est à la fois « augustinienne » et grecque.

La crainte de nos frères réformés au sujet de la participation « réelle » à la nature divine se rattache à une interprétation de

1. On en trouvera des extraits dans la *Documentation catholique*, n° 1184, 17 octobre 1954, col. 1316-1318.

l'eschatologie : il y a dans le protestantisme une tendance qui renaît perpétuellement, celle que A. Schweitzer a exprimée dans sa doctrine de l'eschatologie « conséquente ». Sans donte, depuis les travaux de l'anglican Dodd, on a mieux saisi que l'eschatologie commençait déjà ici-bas ; de plus, dans les discussions d'Evanston sur le Christ espérance du monde, une réaction vigoureuse s'est-elle fait sentir dans se sens ; on y a même estimé que le message final, du reste admirable, ne traduisait pas assez la certitude joyeuse des chrétiens qui espèrent en Jésus-Christ.

Mais cette certitude joyeuse peut encore être comprise dans des sens différents : ou bien elle se fonde sur nne eschatologie réellement anticipée en nous, par la divinisation de l'être tont entier, ou bien elle peut être simplement la certitude dans l'attente d'un événement dont *toute* la manifestation est reportée dans l'avenir. D'un côté, il y a une foi qui s'oriente vers un commencement de vision dira l'Orthodoxie, vers une « quasi-expérience » dira le catholicisme ; de l'autre, il y a une foi *totalement* obscure et paradoxale ; même si elle répond joyeusement à l'appel de Dieu, elle se retuse à « partir pour la gloire ». D'un côté la ligne divine touche tangentiellement un cercle qui reste clos en apparence, de l'autre, il y a réelle *in*-habitation du divin dans l'humain. D'un côté, il y a la condition pérégrinale, dans le désert de la foi nue, le tremblement de crainte et de joie aux approches de la cité sainte, de l'autre il y a le temple rempli de la gloire de Dieu, consacré, ressuscité réellement, bien que la manifestation de cette gloire soit encore attendue.

Aucune confession ne nie la différence de nature qui sépare ce monde-ci de l'autre, mais chacune l'explique différemment. Le catholicisme et l'Orthodoxie ne pensent pas que le réalisme de l'Église et des sacrements, dans la liturgie, diminue de quelque manière que ce soit la tension eschatologique du peuple de Dieu ; ce réalisme l'angmenterait plutôt, puisque la possession des « arrhes » de l'Esprit ne fait que rendre plus déchirante l'aspiration vers la plénière manifestation de l'amour sans voile.

3. *Fondement christologique de la divergence.*

Nous disions plus haut que le protestantisme se rapproche par certains points de l'Orthodoxie (par sa prédilection pour la « grâce incréée » ou « énergie divine » toujours agissante), mais que, par sa crainte devant la notion de participation réelle à la vie divine, il s'en écartait totalement. Nous avions suggéré deux explications

de ce fait : l'augustinisme trop rigide des réformateurs et leur nominalisme inconscient (ce dernier étant du reste partagé par la plupart des théologiens catholiques du XVI[e] siècle). Nous nous demanderions maintenant si, au-delà de ces causes, il n'y en aurait pas une, plus fondamentale, une divergence majeure dans la manière d'aborder *la christologie*.

Nous avions proposé au début de cet essai de classer les deux visions fondamentales de la grâce selon qu'elles se rattachent à la christologie ou à la pneumatologie. L'Orthodoxie est nettement dans la ligne christologique, en ce sens que la divinisation est la communication réelle de la vie du Verbe incarné (sans que l'on nie le rôle majeur de l'Esprit). Autrement dit, la sanctification, pour l'Orient, n'est qu'une incarnation continuée dans l'Esprit-Saint, âme de l'Église. L'Occident aborde plutôt le problème de la grâce par le biais de la formule « *Spiritus in anima* » ; il court le risque, par le fait même, de laisser trop dans l'ombre le côté cosmique de la rédemption, de même que son aspect communautaire : nous sommes, dans le peuple de Dieu, des « συνεργοὶ Θεοῦ ». Par ailleurs, cette vision permet une approche plus précise du point d'insertion de la vie de Dieu dans l'âme elle-même. Le protestantisme, poussant plus loin cette perspective, aurait, en quelque manière, « spiritualisé » plus encore le processus du salut en ne le voyant plus que du côté de Dieu, le Christ et l'Esprit étant envisagés surtout selon leur aspect de personnes *divines*.

Nous nous demandons si la Réforme n'implique pas, par sa théorie de la grâce, une christologie quelque peu appauvrie de ses éléments humains. Autrement dit, nous avons parfois l'impression que la pensée protestante opère un retour inconscient à l'Ancien Testament. Lorsque nos frères réformés parlent de Dieu qui sauve et sauve seul, du Christ qui, sur la Croix, a opéré la jonction de la justice et de l'amour de Dieu, de l'Esprit qui opère en nous l'obéissance joyeuse et confiante à l'appel de Dieu, nous avons l'impression qu'il s'agit seulement de Dieu, du Christ-Dieu, de l'Esprit-Dieu. Nous ne voyons pas clairement le rôle exact que l'humanité de Jésus joue *actuellement* dans le processus du salut ; nous nous disons que si cette humanité transfigurée ne joue plus le rôle essentiel dans la vie actuelle du chrétien, l'incarnation de Jésus est comme interrompue : bien certainement, elle a joué le rôle essentiel dans le sacrifice de la Croix ; elle nous a permis d'entendre la Parole divine en des termes humains ; mais, une fois remontée au ciel, il semble que la pensée protestante « en fasse l'économie » et ne considère plus que *Dieu* sauvant en Jésus.

Disons toute notre pensée : le protestantisme ne nie pas le rôle de l'humanité actuelle du Christ, mais il le voit surtout *par référence à la pneumatologie* : il semble que cette hnmanité « soit devenue Esprit », c'est-à-dire puissance invincible *de Dieu* ; elle est comme redevenue « l'Esprit de Yahweh » qui « souffle où il veut », qui opère ce qu'il veut, et n'est autre que la puissance même du créateur. Sans doute, l'exégèse protestante du *Dominus autem Spiritus est* n'admet plus l'identification du Christ glorieux avec l'Esprit qu'il serait « devenu » ; mais quelque chose de cette tendance subsisterait peut-être. En d'autres termes, nous nous demandons si l'humanité glorifiée de Jésus n'est pas inconsciemment volatilisée dans une sorte d'efficience mystérieuse et invincible de Dieu lui-même. Une question intéressante serait en effet de se demander ce que la Réforme entend lorsqu'elle affirme que l'Esprit-Saint dessine en nous le Christ : s'agit-il de l'humanité de Jésus ou de sa divinité ? Il nous semble parfois qu'il ne s'agit plus que de la divinité.

Oserions-nous dire que, parfois, nous avons l'impression que la christologie réformée oscille entre *deux sortes de « kénose »* ? Ou bien elle souligne si fort l'abaissement de Dieu en Jésus-Christ, que, pour la vie terrestre de Celui-ci, n'apparaît plus que l'homme maudit par Dieu, écrasé par le poids du péché, bref, « celui qui s'est fait péché pour nous », et c'est le « nestorianisme » que l'on frôle ainsi (non pas au sens hérétique proprement dit, mais au point de vue de ces impondérables qui sont presque l'essentiel des divergences entre confessions). Ou bien la Réforme souligne tellement la transfiguration du Christ, depuis son ascension, que, cette fois, c'est comme l'hnmanité elle-même qui se « kénose », et s'engloutit dans la divinité au point que c'est celle-ci seule qui semble, *sans intermédiaire*, agir sur le pécheur justifié, et c'est le « monophysisme » (toujours avec les nuances indiquées à propos du « nestorianisme ») [1].

Il semble que la véritable raison de la crainte des réformés devant la notion d'incarnation « continuée », qui est un bien propre de l'Orthodoxie et du catholicisme, soit dans cette oscillation de la christologie entre deux formes de « kénose ». Ne serait-ce pas l'explication de cette prédilection de la Réforme pour les données vétéro-testamentaires ? Dans cette perspective, en effet, le chemin est difficile vers une eschatologie et une doctrine sacramentaire réalistes, ces deux disciplines étant reliées étroitement, par l'Esprit-Saint, à *l'humanité* glorifiée du Fils de Dieu qui se communique dans l'Église-*Corps*.

1. Cfr Y. CONGAR, *Le Christ, Marie et l'Église*, Paris, 1952, pp. 33 sv.

Nous avions autrefois insisté sur le comparaison de l'*Église-Épouse*[1], et avions remarqué que cette image biblique avait la prédilection des protestants. C'est l'image du « corps » que nous choisirons cette fois, au terme de cet essai. Il est évident en effet que, dans la pensée de saint Paul, l'Église se rattache au *corps historique* du Christ (cfr I Cor., 6, 15 ; 10, 17 ; 12, 12 et 27 ; Éph. 4, 4 et I Cor. 12, 13, etc.) ; elle s'y rattache *actuellement* : ce rattachement est impossible s'il n'y a pas, d'une manière ou d'une autre, communication de cette humanité glorieuse à l'Épouse, extension de ce « corps personnel, historique », à l'Église-Corps. Ce rattachement suppose des sacrements ; il suppose en premier lieu l'Eucharistie, conçue comme « présence réelle » et vivifiante de cette humanité qui vient sanctifier le corps et l'âme des baptisés.

S'il est vrai en effet que, par la grâce, la Trinité habite en nous, et qu'il faut la grâce pour participer à la « communion » (points qui sont communs à toutes les confessions), on ne voit pas ce que l'Eucharistie apporterait de spécifique si elle n'était pas la communication réelle *du corps et du sang du Fils de Dieu.* Dans le cas contraire, c'est-à-dire si l'Eucharistie n'était qu'un simple « mémorial » de la foi, un signe symbolique de la présence de Jésus dans l'*âme* du croyant, on ne voit plus le rôle que l'humanité du Sauveur y remplit.

Le réalisme de la transformation de l'âme, que l'Orthodoxie et le catholicisme admettent à propos de la grâce, repose, en dernière analyse, non sur des données philosophiques ou sur une valeur excessive donnée à l'humain, mais sur cette vision essentielle du don de Dieu à l'humanité, jusque et y compris la présence permanente dans l'Église et les sacrements. Qu'il n'y ait là aucun « pélagianisme », aucune « capitalisation » de l'énergie divine, la preuve en est dans le témoignage liturgique de ces mêmes Églises.

Lorsque, dans les vêpres byzantines, le prêtre sort par la porte royale, il est visiblement entouré d'une *aura* sacrée ; l'encens et les lumières incarnent en quelque manière la présence de la gloire de Dieu, la sacralisation opérée par l'humanité du Christ sur les sacrements et sacramentaux de l'Église. Mais, en même temps, à plusieurs reprises au cours de l'office, cette même « humanité sacralisée, tranfigurée, divinisée », se prosterne à terre et entonne la litanie des « Kyrie eleison ». De même, dans l'office de la Dédicace,

1. Dans notre essai *Tradition et Œcuménisme*, *Irénikon*, XXV (1952), pp. 357 sv.

selon le rite catholique, après que l'évêque, en vertu de son pouvoir de bénédiction et de consécration, a oint l'édifice et son autel, il se prosterne avec toute l'assemblée, pendant que retentit, sur l'autel brûlant de flammes et entouré d'encens, l'admirable supplication du *Veni Sancte Spiritus*. De même enfin, dans le sacre de l'évêque, durant toute la préface de consécration, le livre des Évangiles est tenu, ouvert, au-dessus de la tête du consacré afin de bien marquer que le Christ est présent à toute la cérémonie et que c'est Lui qui oint et consacre son pontife.

VI. Conclusion

Nous avons, on le devine, quelque peu simplifié les problèmes. Si nous avons cru pouvoir poser loyalement quelques questions à nos frères réformés, c'est parce qu'une discussion loyale vaut mieux qu'un « irénisme de mauvais aloi ». Il vaut mieux susciter l'étonnement et la doulenr, que noyer la pensée dans des compromis faciles et vagues.

Nous savons que nos frères réformés pourraient nous poser, eux aussi, des questions aussi précises. Nous avons essayé de répondre, ici-même, à quelques-unes. Il faudrait que ce soit tout le peuple qui réponde, sans même qu'on l'interroge.

Une idée nous réconforte en cette douloureuse division sur la grâce : tous les chrétiens admettent ces deux phrases de la révélation de Jésus : « Sans moi vous ne pouvez *rien* faire » et « Je puis tout en celui qui me conforte ». Il ne faut rien craindre, entre frères séparés, lorsqu'ils en viennent à s'interroger mutuellement sur le Christ parce que, en son salut, se retrouvent miraculeusement unis l'homme pécheur, le Dieu transcendant qui seul sauve et l'homme divinisé. Car « le Christ est notre Paix ».

Toussaint 1954. Charles Moeller.

Traductions russes des textes patristiques.

Les études patristiques se manifestent sous trois formes différentes. Elles consistent tout d'abord à établir les textes des Pères et des écrivains ecclésiastiques (tels sont les : *Texte und Untersuchungen* de A. v. Harnack, *Texts and Studies* de J. A. Robinson, les *Patrologies* orientale, syriaque et celles de Migne, les *Monumenta*, les *Corpus scriptorum*, etc.) ; elles les rendent ensuite plus accessibles dans la traduction de ces documents (par exemple *Oxford Library of the Fathers*, *Bibliothek der Kirchenväter*, *Sources chrétiennes*, *Scrittori cristiani antichi*, *Textes et documents*, de Hemmer et Lejay, etc.) ; elles aboutissent enfin à l'analyse des doctrines des Pères, à leur systématisation et à des synthèses générales dans le courant de l'histoire. Ainsi se composent outre les monographies sur divers personnages, les différentes « Histoires de la Littérature chrétienne », « Manuels de Patrologie », « Cours de Théologie patristique », etc.

Les recherches patristiques en Russie suivirent elles aussi, selon diverses mesures, ces trois voies principales. Les professeurs d'Académies ecclésiastiques (facultés de théologie orthodoxe) éditèrent des textes récemment découverts à leur époque et encore inconnus (par exemple : l'*Euchologe de Sérapion de Thmuis* par M. A. Dmitrievskij, des textes arméniens et géorgiens par M. Marr, des textes éthiopiens par M. B. Turaev, etc.). La traduction des Pères en russe a particulièrement attiré l'attention de l'autorité ecclésiastique et des historiens. Il va de soi que les cours de patrologie n'ont pas non plus manqué d'être l'objet des travaux des professeurs. On peut citer notamment l'*Étude historique des Pères de l'Église* (3 vol.) par Mgr Philarète (Gumilevskij) archevêque de Černigov, le *Manuel de patrologie* du prof. Ivan V. Popov et d'autres encore.

Avant de passer en revue les nombreuses traductions des textes patristiques en russe [1] et l'histoire de cette tâche importante qui sera examinée dans les pages qui suivent, il nous paraît utile et même indispensable de résumer en quelques lignes l'activité scientifique des Académies dans le domaine de la patrologie.

L'enseignement théologique supérieur subit, comme on le sait probablement, une évolution considérable au début du règne d'Alexandre Ier. Les anciennes écoles de St-Pétersbourg (le Séminaire Alexandre-Nevskij), de Moscou (l'Académie slavo-gréco-latine et le Séminaire Troickij) et de Kiev (au monastère Bratskij, plus connu sous le nom de son fondateur le métropolite Pierre Mogila) furent réformées respectivement en 1809, 1814 et 1818 et s'appelèrent dès lors « Académies ecclésiastiques », ce qui correspond aux facultés de théologie catholiques ou protestantes. L'Académie de Kazan, destinée au travail missionnaire parmi les musulmans et les bouddhistes, n'a reçu son organisation définitive qu'en 1842.

Le premier plan d'enseignement, dressé en 1809, ne comprenait guère les études de patrologie en tant que discipline indépendante. Ce n'est qu'après les modifications de l'année 1841 que la création d'une chaire de patrologie fut jugée tout à fait indispensable, tant par la place que cette discipline devait occuper dans le plan scolaire, que par l'importance de la doctrine des Pères pour la tradition de l'Église.

Le nouveau règlement des Académies en 1869 divisa celles-ci en deux facultés, et la patrologie garda sa place parmi les sciences de la section historique. Le règlement de 1884 rendit de nouveau à la patrologie sa place légitime, tandis que la dernière réforme scolaire en 1910 vit se créer deux chaires de cette discipline dans chacune des Académies de l'Empire.

La production scientifique et littéraire des professeurs de patrologie ne fut pas toujours d'égale valeur. Elle dépendait des circonstances de leurs travaux. Au début, les bibliothèques n'étaient pas suffisamment montées, les manuscrits et les livres

1. Une liste détaillée de toutes ces traductions paraîtra bientôt dans un travail à part.

manquaient, les textes même devaient être mieux classés et étudiés du point de vue de la critique. Souvent les professeurs n'occupaient eux-mêmes leurs chaires qu'un trop court laps de temps pour y entreprendre un travail de longue haleine [1].

1. Voici quelques indications sur ceux qui ont enseigné, durant presque un siècle, la théologie patristique dans ces établissements théologiques russes. La chaire de l'Académie de Saint-Pétersbourg fut successivement occupée par le P. Jean Kolokolov (1841-1843), M. Ivan Lobovikov (1841-1848), le P. P. Kolosovskij (1848-1853), le P. Asinkrit Vereščagin (1853-1855), M. Pierre Šalfeev (1855-1862), le P. Pierre Lebedev (1862-1863), M. L. Pavlovskij (1863-1871), M. A. Priselkov (1873-1884), M. Nicolas Barsov (1884-1887), le P. Timothée Nalimov (1888-1905), M. Nicolas Sagarda (1905-1917) et enfin son frère M. Alexandre Sagarda (1910-1917) en tant que professeur de la 2e chaire de patrologie.

Le premier professeur de patrologie à l'Académie de Moscou fut le R. P. Eugène Sacharov-Platonov qui n'occupa sa chaire que pendant deux années scolaires (1841-1842) et à qui succédèrent les RR. PP. Hilarion Bogoljubov (1842-1848) et Léonide Krasnopěvkov (1848-1849), M. Pobědiuskij-Platonov (1850-1852), le R. P. Porfirij Popov (1852-1861), M. Bogolěpov (1861-1863), M. Alexandre Smirnov (1864-1871), le P. Alexandre Martynov (1872-1893) et M. Ivan Popov (1893-1917) à qui s'associa pour la 2e chaire le R. P. Pantéléimon Uspenskij.

L'Académie de Kiev a connu comme patrologues le P. Michel Monastyrev (1842-1844), M. Basile Askočenskij (1844-1846), M. Nazaire Thavorov (1846-1849), M. Coustantin Skvorcov (1857-1876), M. Constantin Popov (1878-1914), M. Serge Epifanovič, prématurément décédé, mais déjà d'une renommée considérable à canse de ses études sur saint Maxime le Confesseur. Au début de la guerre 1914 la 2e chaire fut confiée à M. Michel Oksjuk.

Voici enfin la liste des professeurs de patrologie à Kazan : M. D. Kastaljskij (1844-1848), le P. Séraphim Protopopov (1849-1851), M. Michel Zefirov (1851-1856), M. A. Benevolenskij (1856-1857), M. Jacques Rudoljfov (1857-1868), M. D. Gusev (1870-1894) et M. Léonide Pisarev (1895-1917). La 2e chaire tout récemment créée devait être occupée par M. P. Vereščackij.

Malheureusement, tous ces savants n'occupèrent leur chaire qu'un trop court délai de temps et n'ont pas pu élaborer de systèmes ni de manuels de patrologie. Sauf les trois volumes de Mgr Philarète, archevêque de Černigov, déjà mentionués, nous ne possédons pas de grandes synthèses patristiques. Il faut néanmoins mentionner la *Philosophie des Saints Pères* du prof. C. Skvorcov de Kiev qui a tenté de donner une analyse des conceptions philosophiques des grands docteurs de l'Église. Le prof. P. I. Šalfeev lui aussi a eu l'intention de « formuler l'histoire de la tradition apostolique en étudiant les détails historiques qui influencèreut les particularités individuelles de chaque écrivain », comme en témoigne le prof. A. Katanskij dans ses *Mémoires d'un vieux professeur* (*Christ. Čtenie*, 1914, mai, p. 604).

Nous n'avons pas l'intention de citer ici toutes les monographies patristiques, mais il nous paraît justifié de signaler en passant quelques thèses des principaux professeurs. Nous nous bornerons à citer les ouvrages les plus importants. Tels sont : les thèses de Priselkov sur les épîtres de Clément de Rome (St-Pétersbourg, 1888), de A. Sagarda sur Clément d'Alexandrie (St-Pétersbourg, 1911), du P. A. Martynov sur l'anthropologie de Grégoire de Nysse (Moscou, 1886), de Ivan Popov sur saint Augustin (Moscou, 1914), de C. Smirnov sur les œuvres du pseudo-Denys (Kiev, 1871), les deux thèses de Constantin Popov sur Tertullien (Kiev, 1880) et sur Diadoque de Photikè (Kiev, 1903), de S. Epifanovič sur saint Maxime le Confesseur (Kiev, 1915), de M. Oksjuk sur l'eschatologie de Grégoire de Nysse, de D. Gusev sur les antitrinitaires du IIIe siècle (Kazan, 1872) ainsi que son *Manuel de Patrologie*, de L. Pisarev sur l'anthropologie de saint Augustin (Kazan, 1894). Cette liste doit être complétée par les ouvrages des professeurs qui n'enseignaient pas la patrologie proprement dite, mais s'occupaient néanmoins de thèmes patristiques. Il faut mentionner en premier lieu les célèbres dissertations : de Bolotov sur la doctrine trinitaire d'Origène (St-Pétersbourg, 1879) et de N. Glubokovskij (en deux volumes) sur Théodoret de Cyr (Moscou, 1890). On ne doit pas passer totalement sous silence les thèses de maîtres en théologie dont voici quelques-unes : I. Adamov sur saint Ambroise (Moscou, 1915), de Mgr Alexis Molčanov sur l'ecclésiologie de saint Cyprien (Kazan, 1888), de W. Barvinok sur Nicéphore Blemmydès (Kiev, 1910), de N. Bogorodskij sur la pneumatologie de saint Jean Damascène (St-Pétersbourg, 1879), de A. Bronzov sur saint Macaire l'Égyptien (St-Pétersbourg, 1899), du P. N. Vinogradov sur la doctrine de saint Grégoire de Nazianze (Kazan, 1886), de A. Višnjakov sur la polémique de saint Cyrille d'Alexandrie contre l'empereur Julien (Kazan, 1907), de Mgr Vladimir Blagorazumov sur saint Athanase (Kišinev, 1895), du P. Th. Vladimirskij sur la doctrine de Némésius d'Émèse (Žitomir, 1912), de A. Govorov sur la poésie de saint Grégoire de Nazianze (Kazan, 1886), de M. Grigorjevskij sur la doctrine du mariage chez saint Jean Chrysostome (Archangelsk, 1902), du P. N. Grosu sur saint Théodore le Studite (Kiev,

1907), de P. Gurjev sur Théodore de Mopsueste (Moscou, 1890), de V. Dmitrjevskij sur l'École d'Alexandrie (Kazan, 1884), les deux thèses de A. Dobroklonskij sur Facundus d'Hermiane (Moscou 1880, thèse de maîtrise) et sur Théodore Studite (Odessa, 1913, thèse de doctorat), du P. A. Družinin sur Denys d'Alexandrie (Kazan, 1900), de A. Djakonov sur Jean d'Éphèse (St-Pétersbourg, 1908), de Th. Eleonskij sur la doctrine trinitaire d'Origène (St-Pétersbourg, 1879), du P. Al. Ivancov-Platonov sur les hérésies des trois premiers siècles (Moscou, 1877), de A. Karašev sur la Didachè (Moscou, 1896), de A. Katanskij sur la sacramentologie des Pères avant Origène (St-Pétersbourg, 1877), du P. Cyrille Lopatin sur la doctrine trinitaire de saint Athanase (Kazan, 1894), de M. Krasin sur le *De civitate Dei* de saint Augustin (Kazan, 1873), de A. Kremlevskij sur le pélagianisme (Kazan, 1898), de N. Kutepov sur le donatisme (Kazan, 1884), de N. Lebedev sur le *Contra Celsum* d'Origène (Moscou, 1878), du P. S. Lobačevskij sur saint Antoine le Grand (Odessa, 1906), de B. Melioranskij sur Georges le Chypriote et Jean de Jérusalem (St-Pétersbourg, 1901), du P. Mironosickij sur Athénagore (Kazan, 1894), de D. Mirtov sur la doctrine morale de Clément d'Alexandrie (St-Pétersbourg, 1900), de A. Motrochin sur le *De officiis ministrorum* de saint Ambroise (Kazan, 1912), de V. Nesmělov sur la doctrine théologique de saint Grégoire de Nysse (Kazan, 1887), de A. Orlov sur la doctrine trinitaire d'Hilaire de Poitiers (Moscou, 1908), de J. Orlov sur la doctrine dithélite de saint Maxime le Confesseur (St-Pétersbourg, 1888), de J. Ostroumov sur Synésius de Cyrène (Moscou, 1879), de N. Petrov sur le *De principiis* d'Origène (Kazan, 1900), de E. Poljanskij sur saint Jérôme en tant qu'historien (Kazan, 1908), du P. P. Preobraženskij sur la chronologie de Théophane le Confesseur (Vienne, 1912), de P. Prokošev sur la *Didascalia Apostolorum* (Tomsk, 1913), de G. Prochorov sur la doctrine morale de saint Ambroise (St-Pétersbourg, 1912), de V. Pěvnickij sur saint Grégoire le Grand en tant qu'orateur (Kiev, 1872), de N. Rodnikov sur les doctrines sociologiques de saint Augustin (Kazan, 1897), de N. Rozanov sur Eusèbe de Césarée (Moscou, 1880), de A. Sadov sur Bessarion de Nicée (St-Pétersbourg, 1883, thèse de maîtrise)

et sur Lactance (thèse de doctorat), de V. Sokolov sur Léonce de Byzance (Moscou, 1916), de A. Spasskij sur Apollinaire de Laodicée (Moscou, 1895), de D. Tichomirov sur la doctrine morale de saint Grégoire de Nysse (Mogilev, 1886), de T. Ljaščenko sur saint Cyrille d'Alexandrie (Kiev, 1913), de N. Thetisov sur Diodore de Tarse (Kiev, 1915), de N. Šternov sur Tertullien (Kursk, 1889), de S. Fedčenkov sur saint Irénée de Lyon (Moscou, 1917), et de Mgr Théodore, le dernier recteur de l'Académie de Moscou, sur la doctrine ascétique de saint Cassien (Kazan, 1902).

Deux des nombreux élèves étrangers des Académies ecclésiastiques, M. Papamichaïl, actuellement professeur à l'Université d'Athènes et Mgr Gerasimos Yared, métropolite de Séleucie en Syrie (décédé en 1899), furent élevés au grade de maître en théologie pour leurs thèses : celui-là sur Grégoire Palamas (Alexandrie, 1912) et celui-ci sur le patriarche Photius d'après les jugements de ses contemporains (St-Pétersbourg, 1874).

La plupart de ces thèses, souvent volumineuses, sont des monographies très solides et minutieusement documentées, dont la valeur scientifique doit être reconnue jusqu'à présent comme considérable. Les premiers efforts des théologiens russes, modestes au début, ont apporté dans leur épanouissement au cours d'un siècle une récolte assez importante.

* * *

Ce qui attire surtout notre attention dans cet article ce sont les traductions en russe des textes patristiques. Ces traductions datent d'une époque antérieure à la fondation des Académies ecclésiastiques. La cellule du moine à Kiev, à Moscou et dans les nombreux monastères du vaste empire des Tsars fut le premier foyer de ce travail, comme elle le fut aussi dans les couvents bénédictins et autres en Occident.

Les versions de *l'Échelle du paradis* de saint Jean Climaque, des œuvres de saint Jean Chrysostome, de saint Grégoire de Nazianze, de l'*Hexaéméron* de saint Basile, d'autres encore et surtout des nombreux florilèges ascétiques nourrissaient la piété

des anciens moscovites du moyen âge. Golubinskij prétend connaître plus de deux cents homélies de Chrysostome, traduites avant l'invasion des Mongols [1].

Ces traductions étaient répandues dans d'innombrables anthologies telles que *Chrysorrhoé*, *Émeraudes*, *Marguerites*, etc. De même treize homélies de saint Grégoire de Nazianze avaient déjà été traduites au XIe siècle. Au XVIIe siècle on les imprimait (*l'Échelle* de saint Jean Climaque fut éditée en 1647). Le staretz Paisij Veličkovskij traduisit la *Philocalie* ascétique du grec en slavon (deux volumes) qui fut modifiée et complétée au XIXe siècle dans sa version russe par Mgr Théophane, dit le Reclus, formant cinq volumes, réédités plus d'une fois.

Ces premières traductions, comme du reste les plus récentes aussi, sont assez peu satisfaisantes, tant du point de vue critique, que de celui de leur style.

On ne pouvait compter sur des textes bien établis. Les manuscrits étaient pris tels quels sans analyse critique, et comportaient pas mal de lacunes, de fautes et d'interpolations. Même dans les versions du XIXe siècle devenues classiques et jugées alors parfaites, on trouve des omissions considérables. Citons, par exemple, les écrits de Grégoire Palamas dans le Ve volume de la *Philocalie* russe. Mgr Théophane les a traduits d'après un texte grec mutilé et incorrect. D'autre part, le traducteur était parfois obligé, de par la censure ecclésiastique, d'omettre des passages, prétendus « dangereux » pour la conscience des fidèles, et qui devaient soulever contre eux pas mal de préjugés, comme par exemple les citations d'Origène, etc.

Quant au style, il n'était pas toujours impeccable non plus. Le langage des traducteurs des XVIe-XVIIe siècles correspondait bien au parler courant des moscovites de cette époque et leur était facilement intelligible. Mais au XIXe siècle, il devint un peu démodé par ses archaïsmes et ses tournures trop slavonisées. Les rédacteurs des traductions tâchaient souvent de conserver artificiellement certains archaïsmes slaves, ce qui rendait leur langage trop lourd et l'éloignait du style de Pouchkine et de Tourguénieff. Mais ce ne sont là que des détails, un

1. *Histoire de l'Église russe* (en russe), tome I.

peu fâcheux, mais au fond insignifiants. Ce qui est important à noter, c'est que les Russes cultivés possédaient une lecture spirituelle edifiante et parfaitement authentique du point de vue de la tradition patristique.

Laissant de côté les anciennes traductions slaves et slavo-russes, passons aux travaux du XIX[e] siècle. Leur histoire est assez intéressante. On doit tout d'abord signaler que nous possédons trois formes de traductions patristiques en russe. 1) Les travaux des professeurs des Académies ecclésiastiques, facultatifs et sporadiques au début, mais bien systématisés ultérieurement. 2) Les traductions faites librement par tel ou tel érudit, professeur, prélat ou laïc, en vue de leurs recherches scientifiques ou pour leur propre intérêt ; on les publiait dans des revues spéciales, dans des feuilles diocésaines, actuellement oubliées et introuvables, ou en éditions à part. 3) Les traductions effectuées dans les monastères, tels qu'Optina en Russie ou Saint-Pantéléimon au Mont Athos, généralement d'œuvres ascétiques (comme *l'Échelle,* l'Abbé Dorothée, la *Philocalie,* les règles monastiques, etc.), traduites par Mgr Théophane, par le P. Clément Sederholm et certains autres. Les « slavophiles » et les professeurs de l'université de Moscou qui les entouraient s'engagèrent volontiers dans ces travaux.

Ce fut l'Académie ecclésiastique de St-Pétersbourg qui commença la première les éditions des textes patristiques en russe. Sous le rectorat du P. Grégoire Postnikov (1817-1826), le futur métropolite de St-Pétersbourg (décédé le 17 juillet 1860), fut créée en 1821 la revue académique *Christianskoe Čtenie (Lecture chrétienne)* et à partir de cette époque parurent les premières traductions, plus ou moins scientifiques [1]. Les professeurs de St-Pétersbourg et quelques-uns de Moscou se mirent avec entrain au travail qui ne fut au début ni coordonné, ni soumis à aucun plan. L'ordre systématique et la chronologie étaient complètement négligés : saint Grégoire de Nazianze, saint Basile, saint Jean Chrysostome et saint Isidore de Péluse venaient se ranger à côté de saint Jean Damascène et de Maxime le

1. A. RODOSSKIJ, *En marge de l'histoire de la revue « Lecture chrétienne »* dans *Christ. Čtenie,* 1896, fasc. CCII, pp. 343-361.

Confesseur. On imprimait ce que chaque professeur avait sur le métier. Une amélioration s'introduisit plus tard, après la coordination du travail entre les professeurs de St-Pétersbourg et ceux de Moscou, et un plan général s'élabora dont nous parlerons plus loin.

A cette époque, et jusqu'en 1843, les traductions des textes ne se publiaient que dans la revue mentionnée. Les théologiens de Moscou, privés d'une propre revue, collaboraient au *Christianskoe Čtenie*. Ce qui est le plus à regretter, c'est que les traductions et les articles ne portaient pas de signature. Cette tradition des travaux anonymes, adoptée plus tard par l'Académie de Moscou, régna assez longtemps dans les revues théologiques et religieuses, ce qui rend impossible toute recherche bibliographique.

Une date est à noter. L'archimandrite Nicodème Kazancev, dans son rapport au Saint-Synode en 1840 écrivait : « On ne pourra attendre que les théologiens russes soient des esprits plus rassis et plus indépendants des théologiens latins, allemands, français et anglais que quand ils pourront lire les Pères en russe »[1]. Ce prélat et son ancien condisciple, l'archimandrite Philarète Gumilevskij (recteur de l'Académie de Moscou, 1835-1841, célèbre historien, patrologue et théologien, décédé en 1866), furent donc les initiateurs du grand travail que l'Académie de Moscou entreprit, et qui doit être considéré comme son *Monumentum aere perennius*. En 1843 cette Académie inaugura une revue spéciale sous le titre *Œuvres des Saints Pères (Tvorenija svjatych otcev)* qui fut transformé par l'archimandrite Antoine Chrapovickij en 1892 en *Revue théologique (Bogoslovskij Věstnik)*.

Le P. Philarète Gumilevskij présenta en 1835 au métropolite Philarète de Moscou son programme des traductions, aussi bien que sa version du *Pré spirituel* de Jean Moschus (publié treize ans plus tard, en 1848). Ce plan, critiqué par le métropolite, ne fut réalisé qu'en 1843, quand le P. Philarète cessa d'être recteur de l'Académie. Le métropolite insistait sur un plan plus systématique que celui du recteur Philarète. Il préférait des traduc-

1. Iv. Korsunskij, *Histoire de l'enseignement grec en l'Académie ecclésiastique de Moscou*, dans *Bogosl. Věstnik*, 1893, novembre, p. 230.

tions complètes de certains Pères, « pour ne pas les émietter ni les mélanger les uns aux autres »[1]. Un comité de rédaction, sous la présidence du recteur (après le P. Philarète ce fut le P. Eusèbe Orlinskij) fut chargé de modifier le plan primitif et de le réaliser. La revue comprenait deux parties : les « Œuvres » des Saints Pères (ou les textes mêmes) et les « Appendices », c'est-à-dire différents articles de théologie, toujours anonymes. Ainsi, après de longues préparations, des consultations avec le métropolite et des corrections des textes des sermons de saint Grégoire de Nazianze (écrivain préféré du métropolite), on débuta en 1843 avec le premier volume des « Œuvres ».

Toute une équipe de traducteurs, pour la plupart professeurs et chargés de cours, travaillèrent dans ce chantier. Les traductions, corrigées par le comité de rédaction, dont la cheville ouvrière était le P. Pierre Delicin, devaient être soumises à l'approbation du métropolite. Styliste impeccable, helléniste consommé et esprit pénétrant, Philarète était connu comme un critique sévère et sans merci. Souvent ses notes faites en marge des épreuves piquaient les malheureux traducteurs et surtout leur chef, le P. Delicin. Ce dernier a beaucoup souffert de la part du métropolite. Mais c'était Philarète ! le célèbre métropolite Philarète de Moscou, personnage presque légendaire pour nous, resté immortel dans l'histoire de l'Église russe et de l'enseignement théologique.

Les fruits de ce travail furent vraiment considérables. A partir de 1843, l'Académie de Moscou ne cessera, jusqu'à la fin de l'Empire (1917), de traduire et de rééditer les textes déjà publiés. Certains Pères ont été édités trois et quatre fois. On a traduit presque tous les écrits des grands théologiens et des Pères de l'Église. La série complète comprenait plus de quatre-vingts volumes. L'édition fut interrompue en 1917, à l'œuvre de saint Maxime le Confesseur et de Nicéphore de Constantinople.

* * *

Pour mieux accomplir leur tâche, les traducteurs avaient

1. *Ibid.*, p. 232.

distribué entre eux le travail de telle manière qu'un secteur spécial et bien limité était confié à chaque Académie. Au bout d'un demi-siècle le bilan d'ensemble se manifesta comme fort important.

En effet, l'Académie de Moscou, comme nous l'avons déjà dit, a traduit les œuvres des grands théologiens et des Pères de l'âge classique (IVe-VIIe ss.). L'Académie de St-Pétersbourg, après les premiers efforts que nous avons mentionnés plus haut, entreprit la traduction des écrits historiques. On commença par Eusèbe de Césarée, Socrate, Sozomène et Évagre, pour aboutir aux chroniques byzantines. Sous l'influence d'un des premiers byzantinistes russes, le prof. Ivan E. Troickij, toute une tradition et une ambiance byzantine s'introduisit dans l'Académie de la capitale russe. Les écrits de Georges Acropolite, de Grégoire de Chypre et de Grégoire Pachymère, de Jean Cinnamus, de Nicetas Choniate, de Nicéphore Bryennios et de Nicéphore Grégoras, de Procope de Césarée — presque toute la collection de Bonn — parurent en russe grâce à ses professeurs [1]. En outre, cette Académie a édité en cinq fascicules une collection des anciennes liturgies orientales et occidentales, sous la rédaction du prof. A. Katanskij. On doit signaler surtout comme étant le grand mérite de cette Académie, la traduction complète et très soignée des œuvres de saint Jean Chrysostome en treize volumes. On termina avant la révolution avec les œuvres de saint Théodore le Studite, en deux volumes. Tel fut à peu près le bilan de l'Académie de St-Pétersbourg.

Celle de Kiev, plus avancée en Occident, fière de son passé et un peu latinisante dans sa tradition littéraire, entreprit les *Trudy (Travaux de l'Académie de Kiev)* et, à part, les œuvres de saint Cyprien, de Tertullien, d'Arnobe, de saint Ambroise, de saint Jérôme et de saint Augustin, plus de trente fascicules en tout.

L'Académie de Kazan, la cadette des écoles théologiques russes, travailla surtout dans le champ missionnaire. La polémique antimusulmane et antibouddhiste préoccupait ses professeurs.

1. I. SOKOLOV, *La tradition byzantinologique à l'Académie de Saint-Pétersbourg. Chr. Čt.*, 1904, janv., pp. 143-156.

Mais en outre, ceux-ci contribuèrent aussi aux traductions patristiques, quoique moins systématisées. Cette Académie édita les *Actes* des Conciles œcuméniques et locaux. Le P. Alexandre Smirnov a traduit une série d'apocryphes de l'Ancien Testament. Le *De principiis* et le *Contra Celsum* d'Origène, plusieurs écrits de saint Hippolyte de Rome et de saint Grégoire le Grand parurent en russe par les soins des professeurs de Kazan.

En outre il faut signaler une collection importante, entreprise par le *Pravoslavnoe Obozrěnie (Revue Orthodoxe)*. Son rédacteur, le P. Pierre Preobraženskij, en collaboration avec ses confrères hellénisants (tradition du métropolite Philarète) se donna pour tâche de traduire les monuments du christianisme primitif et de la littérature anté-nicéenne. Les écrits des Pères Apostoliques, des Apologètes du IIe siècle et de saint Irénée ont ainsi vu le jour dans cette collection. On ne doit pas oublier non plus la série en trois volumes des écrits patristiques, relatifs à l'interprétation de la liturgie (St-Pétersbourg, 1853-1856).

Le sillon tracé par les études classiques et le goût de la lecture spirituelle cultivèrent cette tradition patristique, qu'on n'abandonnait pas, même les études terminées. Professeurs de séminaire, aumôniers de paroisse ou évêques d'un diocèse, parfois assez éloignés des grands centres de civilisation, et anciens élèves des Académies poursuivaient pour leur propre intérêt les recherches dans ce domaine.

Celui qui mérite surtout d'être mentionné, c'est Mgr Arsène Ivaščenko. Élève de Kiev, recteur d'un séminaire et ensuite évêque auxiliaire, il travailla sans relâche jusqu'à sa mort (1903) dans le champ des études byzantines. Malgré des conditions parfois peu favorables, il établit les textes de manuscrits inconnus et les traduisit avec des préfaces et des notes critiques. Grâce à son énergie et à sa remarquable érudition, plus de trente documents inédits (le polémiste Manuel du Péloponnèse, Marc d'Éphèse, Nil Damilas, Nil de Rhodes, Georges Scholarios, Philothée de Constantinople et d'autres) virent le jour dans les revues scientifiques et les publications théologiques et diocésaines.

Mgr Théophane Govorov (« Le Reclus ») a beaucoup contribué lui aussi à enrichir les traductions des saints Pères, surtout dans le domaine des écrits ascétiques. Le prof. N. Korsunskij traduisit

les œuvres de Clément d'Alexandrie ; le P. M. Bogoljubskij, le commentaire d'André de Césarée sur l'Apocalypse et *La Vie en Jésus-Christ* de Nicolas Cabasilas ; le prof. A. Dmitrjevskij a considérablement enrichi la littérature russe par ses traductions des textes liturgiques ; *l'Euchologe* de Sérapion de Thmuis, notamment, lui doit son *editio princeps*, avant que le Dr Wobbermin ne le publiât dans les *Texte und Untersuchungen*. Des textes arméniens, géorgiens et éthiopiens ont été traduits par MM. Emin, Marr, Patkanov, Chachanov, le P. Kekelidze et Turaev, qui ont consacré leur érudition aux études des versions patristiques en ces langues.

L'activité littéraire du monastète d'Optina est aussi remarquable. Au cours du XIXe siècle ce couvent a publié cent vingt-cinq ouvrages de différente valeur, au nombre total de 224.000 exemplaires. Sa bibliothèque, composée des collections du staretz Paisij Veličkovskij et d'autres était assez importante. Les traductions patristiques, à partir de 1846, ont été dirigées par le staretz Macaire et les Kirěevskij sous le haut patronage du métropolite Philarète de Moscou. Les principaux traducteurs furent : le staretz Ambroise Grenkov, le P. Léonide Kavelin, bon historien, philologue et bibliophile, le P. Juvénal Polovcev (futur archevêque de Vilno) et le P. Clément Sederholm, fils d'un pasteur luthérien de Moscou, éminent latiniste et helléniste, converti à l'Orthodoxie et devenu moine d'Optina. Ils ont recruté une forte équipe de collaborateurs, tels que Mgr Théophane le Reclus, le professeur Th. Golubinskij de l'Académie de Moscou, le prof. Ševyrev et autres. Sous le staretz Macaire (1847-1860) le monastère a édité seize opuscules [1].

Le monastère russe Saint-Pantéléimon au Mont Athos a aussi contribué beaucoup à l'œuvre des traductions patristiques. Les écrits ascétiques des Pères, les vies des saints, les florilèges de spiritualité, etc., ont été édités par ce couvent. En parlant des traducteurs athonites il faut surtout mentionner le P. Matthieu. A l'opposé des savants dont nous avons parlé, qui étaient

1. D. Sokolov, *Le mérite du monastère Optina dans l'édition des œuvres patristiques* dans *Pribavl. k. Cerkov. Vědomost.*, 1902, n° 30, pp. 1001-1005. Cfr M. S., *Du passé du monastère Optina*, dans la même revue, 1903, n° 26, pp. 973-981.

docteurs en théologie, maîtres en philologie, recteurs ou professeurs d'académies ecclésiastiques ou d'universités, comme Mgr Théophane et le P. Clément Sederholm, le P. Matthieu ne possédait aucun titre. Fils d'un simple marchand, sans formation aucune, il se retira au Mont Athos, où il embrassa la vie monastique. Il ne fut même pas ordonné prêtre et, tout en restant simple moine c'est-à-dire moine du grand habit, il consacra sa vie aux études des manuscrits dans les bibliothèques de la Sainte Montagne. Autodidacte, il apprit parfaitement le latin, le grec ancien et le grec parlé *(Omilouméni)*, le serbe et le français. En tant que bibliothécaire du couvent il mit en ordre tous les manuscrits de Saint-Pantéléimon. Les savants qui visitaient le Mont Athos, le connaissaient bien. Il était en correspondance avec tout le monde, on demandait ses conseils et on lui adressait des questions parfois très difficiles sur les éditions manuscrites et les variantes des textes. Le gouvernement français lui confia les palmes académiques. C'est lui qui a corrigé les épreuves de presque toutes les éditions du monastère ; notamment *Les Actes* du Monastère Saint-Pantéléimon, *La Philocalie* (en russe), les écrits de Syméon le Nouveau Théologien, *La Lutte invisible spirituelle* (manuel de spiritualité et de théologie ascétique), etc. Le P. Matthieu mourut le 4 septembre 1911 [1].

* * *

Telle a été, dans son ensemble, l'activité patristique de la Russie religieuse jusqu'à la révolution de 1917. Elle n'a certes pas été inférieure à celle des autres pays, comme on a pu s'en rendre compte. Le moment n'est pas venu peut-être de déterminer le rôle qu'ont pu jouer tous ces travaux dans le cadre général des études ecclésiastiques de ces derniers siècles ; le but des présentes lignes n'a été que d'en marquer à grands traits les étapes. Nous comptons donner, dans une publication ultérieure, la liste aussi complète que possible des travaux dont nous avons parlé dans ce rapide exposé.

Paris, St-Serge, septembre 1954. P. CYPRIEN KERN.

1. Nécrologie dans *Viz. Vrem.*, XX, Saint-Pétersbourg, 1913, pp. 335-358 et *Soobšč. Prav. Pal. Obšč.*, 1912, XXIII, pp. 122-142.

Chronique religieuse [1]

Église catholique. — La revue *Proche-Orient Chrétien* a publié une étude à l'occasion de la commémoration du soixantième anniversaire de l'encyclique ORIENTALIUM DIGNITAS ECCLESIARUM de Léon XIII (30 nov. 1894) [2].

1. Voici les sigles qui désignent nos références les plus fréquemment utilisées : *AA* = *Apostolos Andreas* (Sadrazam Ali Paşa cad. 35, Istanbul) ; *ARM* = *L'Actualité religieuse dans le monde* (28, Bd des Invalides, Paris, 7e) ; *CEN* = *Church of England Newspaper* (33, Ludgate Hill, Londres, E. C. 4) ; *CIP* = *Centrale Informatie en Publicatiedienst* (rue Guimard 9, Bruxelles) ; *CT* = *The Church Times* (7, Portugal Street, Kingsway, Londres, W. C. 2) ; *CV* = *Cerkovnyj Věstnik*, Le Messager de l'Église russe en Europe occidentale (12, rue Daru, Paris 8e) ; *CW* = *The Church in the World*, Bulletin of the British Council of Churches (39, Doughty Street, Londres, W. C. 1) ; *DC* = *Documentation Catholique* (5, rue Bayard, Paris 8e) ; *E* = *Ekklisia* (Hodos Philotheis, 19, Athènes) ; *ELK* = *Evangelisch-Lutherische Kirchenzeitung* (Berlin-Spandau, Evang. Johannesstift) ; *ER* = *The Ecumenical Review* (17, route de Malagnou, Genève) ; *FU* = *Faith and Unity*, The Journal of the Council for the Defence of Church Principles (6, Perth Road, Beckenham, Kent, Angleterre) ; *HK* = *Herder Korrespondenz* (Johanniterstr. 4, Fribourg-en-Br.) ; *LC* = *The Living Church* (407, East Michigan Street, Milwaukee, Wisc., U. S. A.) ; *OR* = *L'Osservatore Romano* (Città del Vaticano) ; *P* = *Pantainos* (Patriarcat Grec Orthodoxe d'Alexandrie, Égypte) ; *PHNK* = *Persbureau Ned. Hervormde Kerk* (Javastr. 100, La Haye) ; *POC* = *Proche-Orient Chrétien* (Séminaire Sainte-Anne, Jérusalem par Amman, Jordanie) ; *PR* = *Pravoslavnaja Rus*, La Russie Orthodoxe (Russian Holy Trinity Monastery, Jordanville, N. Y., U. S. A.) ; *RM* = *Russkaja Mysl* (La Pensée russe, 26, rue Montholon, Paris, 9e) ; *SŒPI* = *Service Œcuménique de Presse et d'Information* (17, route de Malagnou, Genève) ; *V* = *Vestnik*, Messager de l'Exarchat du Patriarche russe en Europe occidentale (5, rue Pétel, Paris 15e) ; *VUC* = *Vers l'Unité Chrétienne* (25, Bd d'Auteuil, Boulogne-sur-Seine, Seine) ; *ŽMP* = *Žurnal Moskovskoj Patriarchii*, Journal du Patriarcat de Moscou (B. Pirogovskaja, 2, Moscou, 48).

Le lecteur désireux d'avoir ces sigles à portée de la main peut en demander un tiré à part à l'administration d'Irénikon.

2. Cfr Néophyte EDELBY, B. A., *Pour le soixantième anniversaire de l'Encyclique « Orientalium Dignitas »* (1894-1954), *POC*, juillet-sept., 1954, pp. 195-212. L'article est suivi du texte annoté de l'encyclique.

L'encyclique — dit cette étude — marque un point culminant dans l'histoire du catholicisme oriental et un tournant décisif dans les méthodes d'apostolat dans le Proche-Orient. Bien que la réaction de beaucoup fût telle qu'elle empêcha pour de longues années la réalisation des intentions du Pape, l'A. de l'article constate que les choses ont bien changé depuis :

« Certes, bien des plaintes seraient aujourd'hni encore valables. Mais de toute évidence, la cause du catholicisme oriental est gagnée. Nous sommes désormais sûrs qu'au contact bienfaisant de l'Occident, l'Orient restera lui-même, et cela non par attachement aveugle à des traditions périmées, non par désir de singularité, non par chauvinisme, esprit de clocher ou intérêt humain, mais pour rester fidèle à la *mission* dont Dieu l'a chargé et qu'il ne saurait renier sans se trahir : témoin vivant du Christ au cœur de l'Islam, germe d'unité chrétienne et garantie de vraie catholicité dans l'Église ».

L'étude s'est appliquée spécialement à l'examen de la correspondance du patriarche melkite GRÉGOIRE II Youssef, de 1890 à 1896, avec le St-Siège, les Délégués apostoliques, les missionnaires et les quelques amis d'Occident qui avaient pris sur eux de défendre son point de vue à Rome et parmi lesquels il faut surtout compter le Cardinal LANGÉNIEUX, archevêque de Reims, qui fut légat pontifical au Congrès eucharistique de Jérusalem en 1893. L'état des choses tel qu'il s'y révèle était tout simplement déconcertant. Aussi « l'Encyclique constitue-t-elle dans l'histoire de l'Église la première réaction pontificale vraiment vigoureuse contre le système de latinisation qui mettait en péril l'existence du catholicisme oriental ou entravait considérablement sa mission » (p. 210).

En ISRAËL, les catholiques grecs jouissent actuellement d'une entière liberté religieuse, a déclaré Mgr Georges HAKIM, archevêque de Galilée.

Les droits temporels de l'Église — le statut du clergé, sa juridiction, l'exemption des impôts — sont entièrement respectés par le gouvernement. En ce qui concerne les écoles, l'archevêque a déclaré que l'Église catholique grecque y dispensait comme elle l'entendait son enseignement — « bien qu'il soit regrettable que nous ne jouissions d'aucun soutien de la part de l'État ». Actuellement il y a huit écoles publiques et deux orphelinats. On espère pouvoir ouvrir un lycée au cours de cette année. Cependant la situation scolaire des croyants catholiques grecs — qui ne sont pas moins

de 18.000 en Galilée — est quelque peu gênée par le fait qu'à la campagne les parents ne disposent que des écoles de l'État pour leurs enfants. On s'efforce d'y suppléer par un enseignement religieux spécial [1].

Le R. P. Martin JUGIE, A. A., est décédé à Lorgues (Var) le 29 novembre dernier, à l'âge de 77 ans.

On se rappelle que la *Revue des Études Byzantines* a dédié naguère un volume spécial (1953, XI) à cet illustre byzantiniste, pour honorer 50 années de travail assidu consacré principalement à l'étude de l'Orient chrétien. On y trouve nne bibliographie des nombreux ouvrages et articles publiés depuis 1904. Par ses travaux, le P. Jugie a défriché un immense terrain de science historique, théologique et patristique : labeur de pionnier entièrement accompli au service de l'Unité chrétienne. Il n'est pas nécessaire de le suivre dans toutes ses interprétations et conclusions pour être saisi d'admiration et de reconnaissance devant l'effort tenace et loyal du grand savant que fut le P. Jugie.

En novembre dernier le RUSSICUM — collège russe à Rome — a célébré le 25e ANNIVERSAIRE de son inauguration [2].

On annonce le décès, survenu à Buenos Ayres le 19 février dernier, du R. P. Philippe de Régis, S. J., qui fut le second recteur du *Collegium Russicum* de Rome. Le défunt s'occupait activement depuis plusieurs années de la colonie russe en Argentine.

La hiérarchie canadienne a décidé la fondation d'une confraternité pour l'Union des Églises sous la présidence du chancelier de l'Université Laval, Mgr LEMIEUX [3].

Une église catholique GÉORGIENNE a été inaugurée le 9 janvier à Paris dans la crypte de l'église Notre-Dame de Consolation (23, rue Jean Goujon). Les cérémonies se sont déroulées

1. Cfr *ARM*, 1er févr., p. 10. Aussi *POC*, juillet-sept., pp. 263-270, où il apparaît que l'élément juif orthodoxe n'abandonne pas sa « lutte contre la Mission » et en particulier contre les écoles, mais cette opposition ne revêt plus le caractère de farouche campagne de presse d'auparavant.
2. Cfr *HK*, janvier 1955, pp. 179-183.
3. *Katholiki*, 3 déc.

sous la présidence de Son Exc. Mgr RUPP, nouvel évêque auxiliaire de Paris pour les Étrangers.

S. Exc. Mgr SEVERIOS, archevêque de Tiruvalla (Cochin-Travancore) est décédé le 18 janvier à l'âge de 60 ans.

Ce décès se produit à peine un an et demi après la mort de Mgr Ivanios, le pionnier du mouvement d'union au Malabar. Précisément à la date du 18 janvier, *La Croix* publiait, à l'occasion de la semaine de l'Unité chrétienne, un article de Mgr Severios où celui-ci décrit l'étonnant développement du catholicisme syro-malankar. Il compte actuellement 80.000 fidèles dont 160 prêtres et religieux [1].

Église russe en URSS. — Par leur simple présence, les MONASTÈRES jouent un grand rôle dans le maintien du christianisme en Russie. La dernière chronique l'avait déjà signalé [2]. Cependant, par rapport à la situation d'avant la révolution, les monastères sont encore fort peu nombreux. L'an dernier, en Amérique, le métropolite Hermogène en portait le nombre, actuellement, à 90, alors que, suivant les déclarations faites par le métropolite Nicolas en 1945, il n'y en avait que 40 à cette époque. A la suite d'une analyse minutieuse du *Journal du Patriarcat de Moscou*, N. STRUVE, dans le *Messager* des Étudiants russes [3], tente d'inventorier ces monastères. Il parvient à en identifier une quarantaine, dont la majorité toutefois se trouve dans les territoires annexés à l'Union Soviétique depuis 1944.

L'A. rappelle qu'une statistique du St-Synode de 1914 mentionnait sur le territoire russe 550 monastères d'hommes avec 11.845 moines et 9.485 novices, ainsi que 475 couvents de femmes comportant 17.283 moniales et 56.616 novices, soit au total 1.025 monastères. Plus de la moitié en a été confisquée. Quant aux autres, la loi du 8 avril 1926 a rendu leur existence économiquement impossible.

Quelques intellectuels — au nombre desquels l'écrivain

1. Sur les groupements chrétiens de l'Inde, cfr la *Chronique* précédente, p. 470 en note. Les catholiques de rite syro-malabar sont au nombre de 1.060.000 ; les catholiques latins de 847.000. Les orthodoxes de rite syro-malabar compte 6.000 fidèles, les orthodoxes de rite syro-malankar 1.100.000.

2. Cfr *Ir.*, 1954, p. 453, en note.

3. Cfr *Vestnik*, nov.-déc. 1954, pp. 38-41.

A. Morozov — publient dans la *Literaturnaja Gazeta* du 15 janvier 1955 un manifeste soulignant l'état de délabrement de certaines églises et monastères de la province d'Archangelsk. Ils s'étonnent de ce qu'aucune sanction n'ait été prise contre les fonctionnaires qui ont ces monuments artistiques dans leurs attributions.

Le communiqué par lequel N. CHRUŠČEV condamna sévèrement les erreurs de la propagande antireligieuse, est en parfaite harmonie avec les résolutions de la « Société pour la diffusion des connaissances scientifiques et politiques ». Pour la préparation de nouveaux cadres de propagandistes, on a décidé d'organiser des écoles de formation spéciale dans chaque centre de république, de province et de district. Il importe d'intensifier la littérature antireligieuse, et la publication d'une revue mensuelle de vulgarisation *Science et Religion* était prévue pour janvier 1955.

Au nombre des thèmes de conférences et de brochures de « propagande scientifique athée » on rencontre fréquemment « l'activité pernicieuse de la réaction catholique ». L'Ukraine occidentale, et spécialement son centre Lvov — ancien « bastion » du catholicisme à l'Est — est particulièrement visée. Tout comme pour la « Lutte pour la paix », le Patriarcat de Moscou accorde un appui précieux aux dirigeants soviétiques dans leur politique ukrainienne. Le *Journal* du Patriarcat de décembre [1] relate la visite d'une délégation d'anciens gréco-catholiques de l'Ukraine occidentale et de la Subcarpathie, conduite par l'évêque ANTOINE de Stanislav. Le 19 octobre, lors d'une réception par M. G. G. KARPOV, président de la Commission gouvernementale pour les affaires de l'Église russe orthodoxe, l'évêque a, entre autres, déclaré : « Célébrant cette année le 15e anniversaire du moment où notre héroïque armée a brisé pour toujours la barrière séparant notre peuple du grand peuple russe, nous célébrerons bientôt le 10e anniversaire de la liquidation de l'Union dans les provinces occidentales de l'Ukraine et de la Subcarpathie, imposée de force par le Vatican à notre peuple » (p. 26). Une visite des monuments du Kremlin

1. Cfr *ŽMP*, 1954, n° 12, pp. 24-30.

eut lieu le même jour. « J'ai été à Rome et en d'autres villes d'Europe — dit l'évêque Antoine — mais nulle part je n'ai vu de telles richesses historiques » (p. 27). A Kiev, la délégation a logé dans le nouvel hôtel « *Leningrad* » et à ce propos, l'évêque a de nouveau répété « que nulle part, en Europe, il n'avait vu un hôtel pareil »... (p. 24). La délégation a aussi assisté à une Liturgie célébrée par le patriarche Alexis : « Nous n'avons jamais rien vu de pareil en Occident » (p. 26). Dans la courte allocution qu'il a prononcée devant M. Karpov, Mgr Antoine déclara : « A notre retour, nous ferons connaître nos impressions et le fruit de nos heureuses expériences à nos confrères et fidèles en vue de les confirmer dans notre foi orthodoxe ancestrale » (pp. 26-27). Il a déclaré la même chose à deux reprises devant le Patriarche (p. 26-27). Au cours d'une visite qu'il fit ensuite à l'Académie de théologie de Moscou, Mgr Antoine eut la joie d'apprendre de la bouche du recteur qu'il avait été promu au rang d'archevêque.

Du 9 au 31 août 1954, une délégation des Églises orthodoxe et luthérienne de Finlande a rendu visite au Patriarcat de Moscou. Le métropolite Nicolas a qualifié ces hôtes de « premières hirondelles »[1]. Néanmoins, les relations entre l'Église orthodoxe finlandaise et l'Église orthodoxe russe se heurtent encore à certaines difficultés [2].

Émigration. — L'archevêque BORIS, récemment nommé exarque du patriarche de Moscou en Amérique, a obtenu un visa pour un séjour de deux mois aux États-Unis. Il est parti le 29 décembre, en compagnie d'un secrétaire, A. F. Šiškin [3].

La Réunion d'automne de l'ACTION CHRÉTIENNE DES ÉTU-

1. Cfr *ŽMP*, 1954, n° 10, p. 20.
2. Cfr *ZMP*, 1954, n° 12, art. *Pour la paix ecclésiastique*, pp. 65-68, et 1955, n° 1, p. 55. A l'occasion du 10e anniversaire de l'élection du patriarche Alexis la Commission gouvernementale des Affaires de l'Église orthodoxe russe donna une graude réception (*Izvestija*, 4 févr.). Des offices spéciaux ont été célébrés, le vendredi 4 février, dans toutes les églises.
3. Il a dû quitter de nouveau les États-Unis le 1er mars : le prolongement de son séjour fut refusé par les antorités américaines. En revanche, l'aumônier catholique de Moscou (un Américain) a été convoqué par la police soviétique, le soir du 2 mars, où son départ lui fut notifié également.

DIANTS RUSSES s'est tenue à Bièvres (France), les 13 et 14 novembre. Le prof. ZANDER, le R. P. ZENKOVSKIJ et Mme BEHR-SIGEL y ont pris la parole. La Conférence a souligné deux dangers à propos du rôle de l'Orthodoxie en Occident : le témoignage de l'Orthodoxie ne peut ni être défiguré, ni caché sous un étroit ritualisme ; d'autre part, il importe de discriminer nettement l'essentiel de la foi orthodoxe des accessoires historiques ou des éléments caractéristiquement nationaux [1].

Sur l'assemblée du mouvement de la jeunesse orthodoxe SYNDESMOS, en décembre dernier, cfr ci-après *Notes et Documents*, p. 110.

Le prof. B. P. VYŠESLAVCEV est décédé à Genève en octobre dernier à l'âge de 77 ans. L'émigration russe perd en lui un de ses plus brillants penseurs. Il professait à l'Institut St-Serge de Paris et avait pris une part active au mouvement œcuménique d'entre les deux guerres.

Alexandrie. — Comme chaque année, le DISCOURS du patriarche CHRISTOPHORE à la cérémonie de la « vasilopitta » [2] a été un événement. En voici les points marquants :

« L'état précaire de Notre santé a incité certains à suggérer Notre éloignement du Trône et Notre mise sous tutelle. Quelques-uns de Nos amis s'en sont même fait l'écho ». Le patriarche rappelle les événements qui ont troublé la vie du patriarcat au cours de l'année 1954. Après avoir analysé quatre chefs de contestation dans le secteur économique, il attribue à ces troubles la circonstance que les bâtiments en construction ne sont pas encore achevés. Mgr Christophore compte pouvoir les terminer cette année, espérant, dit-il, « que Nous arriverons à trouver des ressources nouvelles ».

On envisage la fermeture des écoles patriarcales d'Alexandrie pour les remplacer par un séminaire ecclésiastique.

« Nous songeons également à étudier la possibilité de notre union avec les Églises copte, arménienne et éthiopienne. L'an

1. Cfr *Vestnik* (Paris/New-York), nov.-déc., p. 61.
2. Gâteau du jour de l'an, fête de saint Basile au calendrier byzantin, d'où le nom qui signifie « gâteau de saint Basile ».

dernier Nous avons déjà promis de Nous en occuper... Les monophysites de l'Uganda retiennent également notre attention. Nous projetons de réunir le synode panorthodoxe ou un autre. Il se prononcera sur cette question de l'union et sur bien d'autres encore, telle celle du calendrier. Pour les raisons que l'on sait, le patriarcat œcuménique ne semble plus qualifié pour réunir ce synode.

« Nous avons été en mesure de régler la question de l'Exarchat américain du Trône d'Alexandrie. L'an dernier, Nous vous avons signalé que nous espérions que le patriarcat œcuménique nous indemnise pour avoir, à sa demande, dissous Notre exarchat. Aucune indemnité ne nous ayant été allouée, Nous Nous sommes vu obligé de le rétablir »[1].

Mgr Christophore manifeste aussi son désir de voir établir de l'ordre dans les questions relatives au mariage qui, selon l'ancienne discipline, ressortiraient à nouveau de la compétence exclusive des tribunaux patriarcaux. Il termine en manifestant le regret que le patriarcat, qui disposait autrefois de quelque 10.000 livres par an pour venir en aide aux miséreux, ne possède actuellement plus aucune ressource à cet effet[2].

Pantainos du 21 décembre publie un communiqué du patriarcat demandant que les fêtes de RÉVEILLON prévues pour le 24 décembre n'aient pas lieu. Le patriarche met les contrevenants en garde contre des sanctions sévères.

Amérique. — La DOUZIÈME ASSEMBLÉE du Clergé et des Laïcs de l'archidiocèse grec orthodoxe d'Amérique, réunie à Savannah, Ga, a approuvé le projet d'érection de deux NOUVEAUX DIOCÈSES, l'un de Washington (D. C.), et l'autre à Détroit (Mich.). A l'unanimité, elle décida de rassembler, au cours de 1955, deux millions de dollars pour la reconstruction

1. Cfr sur cette question *Chronique*, 1954, pp. 455-56. Une correspondance d'Amérique publiée par *Apostolos Andreas* du 17 nov. fait comprendre que la nomination de l'Exarque Arsène SALTAS (déposé par Constantinople en 1953 pour « activité schismatique ») aurait été faite contre certains avantages financiers. L'Exarchat en question se réduirait à peu de chose.

2. Cfr *P.*, 1er janvier.

du palais patriarcal d'Istanbul. Sur l'heure, on recueillit déjà plus de 40.000 dollars.

La fondation, à Athènes, d'une MAISON pour les étudiants orthodoxes grecs-américains faisant leurs études en Grèce a été approuvée. On a émis l'espoir que le séminaire théologique de la Ste-Croix à Brookline (Mass.), se développe au point de devenir la première Université grecque, avec cycle de cours complet, des États-Unis.

L'archevêque MICHEL, chef du diocèse grec de l'Amérique du Nord et du Sud a déclaré qu'au cours des deux dernières années, 38 nouvelles églises orthodoxes grecques ont été construites aux États-Unis [1].

Mgr ATHÉNAGORE, évêque d'Élaia, chef de la circonscription épiscopale de Californie dans la hiérarchie de l'Église grecque orthodoxe, a été transféré en Nouvelle Angleterre. Homme encore jeune, d'une haute culture et d'une énergie débordante, il fit de grandes choses en Californie. On se souviendra de sa lettre sur l'Unité chrétienne adressée en juin 1954 au cardinal McIntyre, archevêque de Los Angeles [2].

Angleterre. — A la CHURCH ASSEMBLY de novembre, la question de la NOMINATION DES ÉVÊQUES a suscité de longs et intéressants débats. En fait, c'est le Premier Ministre qui désigne actuellement les évêques anglicans. La grande majorité de l'Assemblée a été d'avis que cette dépendance nuit au rayonnement spirituel de l'Église anglicane et comporte des risques très sérieux. Qu'adviendrait-il, par exemple, si le premier ministre n'était pas chrétien ou s'il était hostile à l'Église ? En outre, le peuple se sent enclin à considérer les évêques et les doyens comme des fonctionnaires. L'archevêque d'York a, à son tour, souligné l'anomalie d'une société spirituelle dont les principaux chefs sont nommés par une personne qui peut ne pas être ni ecclésiastique, ni même chrétienne. C'est là une question de principe car les nominations qui se sont faites au cours des dernières années n'ont pas donné matière à critique. Quand un

1. Cfr *LC*, 21 nov., pp. 8-9.
2. Cfr *Chronique*, 1954, pp. 318-319.

autre membre de l'Assemblée objecta que pareille motion ouvrirait la porte au *disestablishment*, on précisa qu'il ne s'agissait pas d'une question de principe mais simplement d'une autre procédure pour proposer les nominations. L'archevêque de Cantorbéry estima pour sa part qu'il ne fallait pas donner trop d'importance à cette question. Un changement trop radical dans la nomination des évêques entraînerait nécessairement le *disestablishment*. D'autre part, l'archevêque ne craint pas que la question soit abordée de front, pour autant que les intérêts de l'Église l'exigent. Mais selon lui, d'autres problèmes plus importants requièrent l'attention à l'heure actuelle [1]. Le débat et ses conclusions ont révélé une fois de plus qu'il existe, au sein de l'Église d'Angleterre, une tendance très nette vers une indépendance plus grande à l'égard du pouvoir temporel.

La Commission sociale et industrielle de la *Church Assembly* a publié un RAPPORT SUR LE RÉARMEMENT MORAL. Ce document est nettement hostile au mouvement de Caux. Il lui reproche principalement de déformer les notions chrétiennes du péché, de la réconciliation et du jugement. Il lui impute aussi de faire un usage arbitraire de la Bible.

Fin décembre, la presse anglaise a accordé une large audience à la brochure de l'archevêque de Cantorbéry *Problems of Mariage and Divorce*. Le Dr. FISHER y critique les lois du pays qui ont eu pour effet d'accroître le nombre des divorces. Alors qu'on n'en comptait que 171 en 1871, ils se chiffrent à 30.326 en 1953.

Constantinople. — A la demande de Mgr ATHÉNAGORE, archevêque de Thyatire et exarque en Europe occidentale du patriarche œcuménique, le Saint-Synode lui a adjoint un second évêque auxiliaire en la personne de l'archimandrite JACQUES (Koukouzis), de la paroisse de l'Annonciation à Boston (USA). Le 17 décembre, il a été élu au siège titulaire de Mélitè (Malte) [2]. Le premier évêque auxiliaire de Mgr Athénagore est Mgr Mélétios de Reggio.

La BÉNÉDICTION DES EAUX du Bosphore a eu lieu en grande solennité en 24 endroits différents lors de la fête de l'Épiphanie [3].

1. Cfr *CEN*, 26 nov. ; *CT*, 26 nov.
2. Cfr *AA*, 22 déc. ; voir aussi ci-dessous p. 99.
3. *Id.*, 12 janvier.

Grèce. — *La 100e* SESSION *du Saint-Synode de l'Église* de Grèce a été inaugurée le 19 octobre. A cette occasion, Sa Béatitude l'archevêque d'Athènes, qui présidait la session, a fait un long exposé historique et critique de l'œuvre accomplie par l'Église depuis 1833, suivi d'une analyse des problèmes actuels.

Un RAPPORT sur les Écoles du dimanche, organisées par la confrérie Zoï nous donne quelques chiffres au sujet de l'année scolaire 1953/54. En Grèce et en Chypre 2261 écoles ont été en activité au cours de cette année (contre 2.017 en 1952/53). Le nombre des élèves des deux sexes atteint 158.255 (contre 148.978 en 1952/53). Ces écoles assurent aux enfants une sérieuse instruction religieuse, instruction qui serait plutôt négligée dans les écoles publiques [1].

Enoria du 1er décembre se montre inquiète du désordre qui règne dans la PRATIQUE LITURGIQUE de l'Orthodoxie grecque, problème dont nous avons déjà fait mention à plus d'une reprise. On souhaite avant tout que les élèves des séminaires reçoivent une solide formation rituelle et cérémoniale. Le prof. VELLAS examine le même problème tout en mettant l'autorité en garde contre certaines innovations [2]. Ailleurs, celui-ci insiste sur la nécessité de disposer d'un corps bien organisé de clercs célibataires, ayant à la fois une sérieuse formation intellectuelle et une âme apostolique. Ce serait une vraie communauté monastique « où ne seraient admis, après une épreuve sévère, que des hommes de vie irréprochable et ayant une conscience très vive de l'idéal qu'ils vont servir... Aucun membre de la communauté ne pourra accepter une charge d'âmes : tous seront destinés à être envoyés par l'*Apostoliki Diakonia*, suivant les besoins du moment, en n'importe quelle partie du pays » [3].

Katholiki et *Enoria* s'indignent de l'étalage de sentiments antireligieux et immoraux au cours de manifestations publiques, voire même d'émissions de la T. S. F. officielle.

Enoria du 1er janvier signale la nomination de 3 francs-maçons en qualité de membres de la fabrique d'église dans une

1. Cfr *Aktines*, janvier 1955, p. 45. ; *Enoria*, 16 févr.
2. Cfr *Ho Ephimerios*, 1er janvier.
3. Cfr *E*, 1er janvier. Le prof. Vellas est le directeur général de l'*Apostoliki Diakonia*.

paroisse de l'Ancien Phalère. Au grand scandale des paroissiens, l'un d'eux se livrerait même en pleine église, après la lecture de l'Évangile, à des sermons tissés d'expressions maçonniques telles que « Il est parti vers l'Orient éternel... »

Une circulaire du Saint-Synode du 8 novembre a invité les évêques à rappeler à leur clergé qu'il lui demeure interdit de bénéficier de la loi du mois de mars 1954 accordant au clergé orthodoxe du Royaume le droit de vote et celui d'être élu. La hiérarchie donnera bientôt des directives plus précises sur ce point. A la suite de cette circulaire l'archevêque orthodoxe d'Athènes a publié une lettre pastorale portant interdiction à tout clerc, sous la menace de « sanctions graves », de prendre une part quelconque aux récentes élections. Le directeur d'*Enoria*, M. KERAMIDAS, a protesté contre cette mesure avec émotion et indignation [1]. Malgré la défense, un assez grand nombre de prêtres se seraient néanmoins présentés aux urnes [2].

Le SÉMINAIRE de PATMOS a été définitivement transféré à Rhodes où il occupera les bâtiments du monastère Philerimou, cédé par décret ministériel au métropolite de l'île [3].

Le ministre des cultes a élaboré un projet de loi portant sur le rétablissement de la DIRECTION GÉNÉRALE DES CULTES près de son ministère, direction qui fut supprimée il y a quelques années pour le plus grand dommage de l'Église. Le prof. Basile IOANNIDIS deviendrait le chef de ce département [4].

Les mesures prises précédemment pour supprimer les MARCHÉS le dimanche ayant été rapportées, le Saint-Synode s'efforce d'obtenir le vote d'une loi générale sur le repos dominical.

Articles : Archimandrite Émilien TIMIADIS, *Les tendances actuelles de la pensée et de la pastorale dans l'Église de Grèce*, dans *Paroisse et Liturgie* (Abbaye de Saint-André), janv. 1955, pp. 29-45.

Prof. E. D. THEODOROU : *Saint Augustin et la philosophie de la religion* dans *Ekklisia*, 1er janv. et ss.

Jérusalem. — Le patriarcat orthodoxe de Jérusalem conti-

1. Cfr *Enoria*, 16 déc.
2. *Id.*, 1er janvier.
3. Cfr *AA*, 29 déc.
4. Cfr *Katholiki*, 30 déc.

nue à faire l'objet de cris d'alarme dans la presse grecque. Malgré les efforts d'assainissement, sa situation économique demeure critique. Plus inquiétants encore sont les phénomènes suivants : dépeuplement des monastères dont le recrutement a entièrement tari ; pénurie de clergé ; disparition des fidèles, au moins dans l'État d'Israël [1]. De 600 qu'ils étaient au début du siècle, les membres de la confraternité du SAINT-SÉPULCRE ne sont plus, aujourd'hui, que 90 et l'âge de la majorité d'entre eux excède 60 ans. On s'inquiète de la pénétration russe dans les Lieux Saints et des efforts déployés pour arracher au patriarcat grec les orthodoxes arabophones. Un autre danger que l'on souligne est « la propagande latine et uniate » [2].

Une circulaire du Saint-Synode de l'Église de Grèce attire l'attention des métropolites sur la nécessité de procurer des recrues à la Confraternité du Saint-Sépulcre. Il existe à Jérusalem un collège où les jeunes Grecs qui désirent devenir membres du clergé de la dite Confrérie sont éduqués gratuitement [3].

Norvège. — On sait qu'une loi veut que tous les fonctionnaires des institutions scolaires appartiennent à l'Église luthérienne d'État. Un nouveau projet de loi vient d'être publié suivant lequel « dans des circonstances particulières » il serait permis de déroger à cette loi. L'enseignement religieux lui-même perdrait son caractère confessionnel pour n'être plus religieux et moral que dans un sens large. Huit des neuf évêques de l'Église de Norvège se sont prononcés contre ce projet. Dans l'avis que le gouvernement leur avait demandé, trois de ces évêques (SMEMO d'Oslo, BJARNE SKARD de Tunsberg et RAGNVALD INDREB de Børgvin) déclarent que toute modification de l'ancienne loi « affaiblirait le caractère chrétien confessionnel des écoles ». Cinq évêques étaient disposés à accorder cette dispense aux directeurs des établissements d'enseignement secondaire, mais non à ceux des écoles normales. Seul l'évêque Kristian SCHJELDERUP de Hamar — dont on se rappelle le nom à

1. Cfr *AA*, 17 nov. et ss.
2. *Id.*, 8 déc. Cfr les précisions de la *Chronique*, 1954, pp. 185-186.
3. Cfr *E*, 1er déc.

propos du débat sur l'Enfer [1] — partageait entièrement les idées du projet.

Ultérieurement, les évêques norvégiens, réunis en conférence annuelle, ont adressé une LETTRE COLLECTIVE aux fidèles et au peuple. Celle-ci est signée par huit des neuf évêques et comporte trois points : le message de l'Église, les relations de l'Église et de l'État, et l'avenir de l'Église.

En ce qui concerne les relations de l'Église et de l'État, cette lettre dit notamment :

Il faut reconnaître ouvertement que la période d'après-guerre a été particulièrement difficile pour les relations entre l'Église et l'État... En tant que représentants de notre Église, nous ne cesserons de rechercher notre propre responsabilité dans les difficultés que nous avons à affronter. Mais nous sommes convaincus d'une chose : C'est pour le plus grand bien de l'Église et du peuple lui-même que l'Église est spirituellement libre envers toute autorité séculière. Ainsi elle peut servir en toute obéissance le Père céleste seul et être soumise à sa parole... » [2].

Cfr également : Eivind BERGGRAV, *Norwegen : Krise zwischen Kirche und Staat*, dans *Frankfurter Hefte*, sept. 1954, pp. 695-698.

Roumanie. — La revue ecclésiastique officielle *Biserica Ortodoxă Română*, 1954, N°s 6 et 7, publie les RAPPORTS des sessions du Saint-Synode et de l'Assemblée Nationale Ecclésiastique qui se sont tenues du 5 au 7 juin 1954 à Bucarest. Le 23 août, à l'occasion du 10e anniversaire de la « liberté reconquise par la victoire des armées soviétiques », le Saint-Synode a lancé un appel au clergé et aux fidèles en faveur de la « lutte pour la paix », s'associant ainsi à celui du Conseil mondial pour la Paix, Stockholm, 19-23 juin 1954.

Parmi les nombreux points figurant à l'ordre du jour de la session du 7 juin, nous noterons les suivants :

La situation troublée existant en AMÉRIQUE, où le parti de l'opposition menée contre l'évêque ANDREI, envoyé par le patri-

1. Cfr *Chronique* 1953, p. 293 ; 1954, p. 186.
2. Cfr *SŒPI*, 1 et 24 déc.

arcat roumain, a réussi à se rendre maître des biens ecclésiastiques roumains.

Les intérêts de l'Église orthodoxe roumaine sont représentés aux LIEUX-SAINTS par l'archimandrite POLYCARPE (Primak), chef de la mission orthodoxe russe en Israël et mandataire du patriarcat roumain, de même que par l'archimandrite VICTORIEN (Ursache), chargé de l'Église roumaine sur la rive du Jourdain.

En GRÈCE, particulièrement en Épire et en Thessalie, il y avait, jusqu'au 1er septembre 1947, 14 paroisses roumaines avec un protopope à Salonique. Peu après les subventions et traitements ont été supprimés, ce qui a amené également la suppression du protopiat.

L'évêque VALERIAN d'Oradea a proposé qu'une action soit entreprise en vue de faire passer les gréco-catholiques et les Ruthènes de la République populaire hongroise à l'Orthodoxie. Le patriarche a estimé que cette affaire ne ressortissait pas de l'Église orthodoxe roumaine tant qu'il n'y aurait pas sur place un évêque orthodoxe roumain régulièrement établi. — Un blâme fut émis à l'adresse du prêtre roumain de Budapest, UNGUREANU, en raison de son insubordination envers l'éparchie de Gyula. Il a été sommé de s'y soumettre. Comme il n'y a pas d'évêque roumain en Hongrie, l'évêque d'Arad a été désigné pour les relations avec ce pays.

En raison de l'insuffisance de leur pension, le Saint-Synode a décidé d'imposer à chaque éparchie la charge de l'entretien d'un évêque retraité. Cette mesure devait prendre cours le 1er juillet 1954 [1].

Le clergé des protopiats d'Alba Julia, Sebeş et Sibiu a protesté contre le nombre excessif des conférences décanales. Une proposition tendant à les diminuer — et qui était appuyée tant par le synode des métropolites de l'Ardeal et du Banat (5 oct. 1953) que par la commission synodale — fut repoussée à la majorité des voix après que le patriarche eut rappelé les motifs de leur institution et la nécessité de leur conserver la forme fixée en

1. P. 652. Il faut en conclure que le nombre de ces évêques pensionnés est assez considérable.

juin 1952 [1]. Au cours de 1953, à Bucarest, 652 prêtres répartis en trois séries, ont suivi les cours de direction pastorale. Il y en eut 81 a Sibiu (dont 7 de Cluj et 9 d'Oradea). En certains endroits, l'absence de local approprié contrarie ces cours.

Le Saint-Synode a approuvé le RÈGLEMENT *pour l'organisation et le fonctionnement des internats des instituts théologiques de degré universitaire.* Tous les étudiants admis aux internats sont tenus à se préparer à la prêtrise. « L'internat a pour but l'entretien des étudiants afin de les aider en vue de leur préparation à la mission sacerdotale » [2].

Au cours de l'année scolaire 1953/54 les deux facultés de théologie comptaient 522 étudiants (255 a Bucarest et 267 à Sibiu). Les six écoles de chantres étaient fréquentées par 575 élèves. Du fait que certaines paroisses, en raison de leur pauvreté, n'étaient sollicitées par aucun desservant, le Saint-Synode a suggéré aux évêques de recruter sur place des candidats. Ceux-ci feront leurs études en tant que boursiers des éparchies respectives, mais sous condition d'être ordonnés pour leur paroisse d'origine.

Certaines paroisses admettent l'usage d'INSTRUMENTS DE MUSIQUE lors des enterrements. Pour autant que cette pratique ne porte pas atteinte à la solennité et à la dignité du service religieux, le Saint-Synode a laissé aux évêques le soin de juger si cette pratique pouvait être tolérée.

1. Sur ces cours en vue de la réforme du clergé séculier cfr D. I. DOENS, *La Réforme législative du patriarche Justinien de Roumanie*, *Ir.*, 1954, p. 61 et ss. La « soif d'apprentissage » que constata le pr. Virgil Ursachi (*l. c.*, p. 62) n'est donc pas générale et semble avoir ses limites. Voici les thèmes qui ont été traités en 1953 :

1) Le patriotisme et ses fondements religieux.

2) La paix, bien suprême de tous les hommes et de tous les peuples.

3) La doctrine démoniaque américaine : le néo-malthusianisme.

4) Le 23 août 1944, jour d'importance historique dans la vie de l'État et de l'Église.

5) L'Église orthodoxe appuie les efforts et la lutte de la jeunesse mondiale pour la paix et l'amitié entre les peuples.

6) Réalisations des objectifs de la lutte pour la paix en 1953 (bilan de cette lutte et les devoirs qui en découlent pour le clergé).

De fait 5.529 prêtres sont encadrés dans les comités pour la défense de la paix, toujours selon l'organe officiel roumain cité

2. Art. 2 du Règlement qui compte 75 articles (pp. 666-670).

Fin 1953, la Roumanie comptait 183 MONASTÈRES et skites comportant 5.608 moines et moniales. Il semble que la vie cénobitique soit en progrès.

Le nº 9 de *Biserica Ortodoxă Română* (septembre) est en majeure partie consacré à la visite du métropolite NICOLAS de Kruticy à Bucarest en septembre dernier. Au cours de celle-ci, il obtint le titre de docteur en théologie pour ses sermons (comportant plusieurs volumes) récemment traduits en roumain.

Suède. — La première lettre pastorale du nouvel évêque luthérien de Stockholm, le Dr. Helge LJUNGBERG, a un certain nombre de problèmes ecclésiastiques pour objet. Elle a suscité de la surprise en raison du fait qu'il souhaite la restauration du SIGNE DE LA CROIX dans l'Église de Suède. A l'appui de sa proposition, il rappelle qu'il s'agit là d'un symbole universel de la foi chrétienne en usage dans beaucoup d'autres Églises. L'abus qu'on en a fait ne constitue pas une raison suffisante pour le combattre. L'évêque insiste aussi sur la nécessité de construire de NOUVELLES ÉGLISES. A Stockholm même, aucune église digne de ce nom n'a été bâtie depuis 25 ans et ce, malgré l'accroissement considérable de la population (dans un des territoires paroissiaux le chiffre de la population s'est élevé de 19.000 à 113.000 âmes). L'évêque a également insisté sur le sens des responsabilités en matière politique. Il se demande s'il ne serait pas opportun de constituer un PARTI CHRÉTIEN distinct en vue de renforcer l'influence chrétienne dans la vie publique [1].

Relations interorthodoxes.

On a vu plus haut que, dans son discours de nouvel an, le patriarche d'Alexandrie a de nouveau traité du problème délicat de la convocation d'un SYNODE PANORTHODOXE. Depuis longue date déjà, S. B. Mgr CHRISTOPHORE avait manifesté l'intention d'y procéder lui-même, puisqu'il estime que le patriarcat œcuménique s'est montré impuissant à réaliser ce projet déjà fort ancien. On sait que les dirigeants du patriarcat de Moscou,

1. Cfr *PNHK*, 19 février.

avec lesquels il est en excellents termes, partagent ses vues sur ce point [1].

Au cours de sa réunion dont nous avons déjà fait mention, le Saint-Synode ROUMAIN a abordé cette même question. Après la séance de juin 1953, chaque évêque a dû donner son avis sur la lettre du patriarche œcuménique de septembre 1952 relative au synode panorthodoxe. A la lumière des réponses qu'il a reçues le patriarche rédigera un projet de réponse qui sera soumis à l'approbation du Saint-Synode permanent [2].

Quant à la situation des établissements roumains de l'ATHOS dont la pauvreté est extrême, on espère que dans un avenir prochain le patriarcat accordera libre accès à la Sainte Montagne à tous les orthodoxes sans distinction.

Le patriarche des Serbes, Mgr VIKENTIJE, a écrit le 7 octobre au patriarche œcuménique pour lui témoigner sa satisfaction à l'occasion de la visite que lui firent les métropolites GENNADIOS et JACQUES du trône constantinopolitain. A cette occasion, il demande à Mgr Athénagore que son évêque auxiliaire Mgr DOSITHÉE de Tiplica, moine de Chilandar, puisse se rendre à l'Athos et y célébrer dans l'église de son monastère [3]. — *Pantainos* du 1er août publie les impressions d'une visite faite à l'Église orthodoxe serbe, qui connaît de grandes et nombreuses difficultés causées surtout par l'Union démocratique des prêtres. Cet organisme gouverne, p. ex., le diocèse de Skoplje (dont l'évêque est absent) et proclame à qui veut l'entendre qu'il exige une Église macédonienne autocéphale.

L'archevêque HERMAN de l'Église orthodoxe de Finlande a demandé au patriarche œcuménique de lui envoyer un artiste capable de peindre des icones pour les treize nouvelles églises récemment construites [4].

1. *ŽMP*, 1954, n° 11, publie un décret du patriarche CHRISTOPHORE II par lequel il confère au patriarche de Moscou la Croix de l'Apôtre et Évangéliste Marc, 1re classe, pour les services rendus à l'Église orthodoxe. *ŽMP*, 1955, n° 1, publie un décret identique, sauf le nom, car il est adressé cette fois-ci au métropolite NICOLAS de Kruticy.

2. Quelques évêques (ANTIM de Buzău et NICOLAS de Cluj) soulignèrent la nécessité de renouer des relations plus étroites avec les Églises orthodoxes pour affronter plus efficacement « le danger permanent du catholicisme » (p. 649).

3. Cfr *AA*, 15 déc.

4. *Id.*, 29 déc.

Le *Journal du Patriarcat de Moscou*, 1954, n° 11, publie une lettre du patriarche russe ALEXIS au patriarche œcuménique. Le 15 juin, celui-ci avait écrit au patriarche de Moscou pour l'interroger au sujet d'une éventuelle représentation de l'Église orthodoxe russe à l'Assemblée d'Evanston. Le patriarche Alexis rappelle dans sa réponse les décisions négatives prises lors de la conférence de Moscou (1948) et émet l'avis que les choses n'ont guère changé depuis. Aujourd'hui, l'Église orthodoxe russe s'abstient donc encore de prendre une part active au mouvement œcuménique, déclare-t-il, tout en ajoutant :

« Nous serions néanmoins heureux de voir se réaliser la rencontre de représentants de nos deux Églises, proposée par Votre Sainteté pour discuter de diverses questions ecclésiastiques, au nombre desquelles celle de la place de l'Orthodoxie au sein du mouvement œcuménique. Nous accueillerons avec faveur toute suggestion concrète à ce propos de la part de Votre Sainteté » [1].

Relations interconfessionnelles.

GÉNÉRALITÉS. — La SEMAINE DE L'UNIVERSELLE PRIÈRE POUR L'UNITÉ a été célébrée par les catholiques d'Angleterre avec plus d'éclat que d'ordinaire. Les principales cérémonies ont eu lieu à la cathédrale même de Westminster. Le 25 janvier, dans la soirée, S. Ém. le cardinal GRIFFIN a célébré une messe pontificale au cours de laquelle Mgr Ronald KNOX a prononcé un sermon. Tous les jours, à la même heure, il y eut une messe avec sermon [2].

En FRANCE, l'abbé P. MICHALON de Lyon a publié un tract, comme feu l'abbé Couturier avait coutume de le faire à cette occasion. Tout le numéro de janvier de *Lumière et Vie* est consacré au

1. Remarquons que la traduction de *SŒPI* (28 janvier, p. 24) supprime toute la finesse d'allusion de ce texte. Il n'est pas question dans l'original de « *prochaine* rencontre » et l'accent n'y est pas mis sur les questions œcuméniques, mais sur la réalisation d'une rencontre entre représentants des deux Églises pour parler de *différentes affaires* en litige (cfr la lettre du 7 mars 1953 du patriarche ALEXIS au patriarche ATHÉNAGORE, *Chronique*, 1953, pp. 294-295), qui demandent une solution avant toute autre question.

2. Cfr dans le *Tablet*, 15 janvier, p. 69, une note sur l'histoire de l'Octave en Angleterre.

thème : *Chrétiens séparés devant l'œcuménisme.* On y lira des articles snr l'Orthodoxie (Dom Grégoire BAINBRIDGE, O. S. B.), le Protestantisme (P. François BIOT, O. P.), l'Anglicanisme (P. René BEAUPÈRE, O. P.), la Mission de l'œcuménisme catholique (P. Jérôme HAMER, O. P.), le Conseil œcuménique des Églises (P. M.-J. LE GUILLOU, O. P.), la Prière pour l'Union (P. MICHALON, P. S. S.) et l'Assemblée d'Evanston (G. TAVARD, A. A.).

Plusieurs soirées de conférences ont été organisées à Lyon sous le patronage de S. Ém. le cardinal GERLIER.

Signalons encore le vibrant message de Mgr l'archevêque E. GUERRY de Cambrai sur la Semaine de l'Unité chrétienne, lu en chaire le dimanche 16 janvier. De nombreux articles ont évoqué les problèmes œcuméniques e. a. dans la *Vie Intellectuelle, La Croix, La France catholique.* On relève dans le *Bulletin du Cercle Saint-Jean-Baptiste* les noms du P. Jean DANIÉLOU, de M. Jean MEYENDORFF et du P. Robert ROUQUETTE. Ce dernier a fait des conférences en plusieurs localités de Belgique, notamment à Bruxelles où la célébration de la Semaine a réuni un grand nombre de fidèles. Notons encore deux articles de *La Revue Nouvelle* : Jérôme HAMER : *Orientation de la théologie protestante aux U. S. A.*, et la suite de l'article sur Evanston par H. et L. MORREN.

A Londres, la réunion œcuménique fut présidée cette année par l'évêque anglican de Kensington. Le Rév. P. Hugh BISHOP, CR, (anglican), le pasteur Harold ROBERTS (méthodiste) et l'abbé Thomas HOLLAND y ont pris la parole.

En Suisse, la communauté évangélique de Grandchamp (Neuchâtel) avait organisé une rencontre œcuménique. Plusieurs orateurs, dont le prof. P. EVDOKIMOV, le Rev. DAVIES, Dom O. ROUSSEAU, le Dr. BOLEWSKI, M[elle] S. de DIÉTRICH, ont traité de la place qne tiennent la Bible et la prière dans la vie chrétienne (cf. plus loin, *Notes et Documents*, p. 100).

La revue *Istina*, 1954, n° 3, reproduit de nombreux textes de la presse soviétique relatifs à la situation religieuse en URSS. Ils sont introduits par un article du P. M.-J. LE GUILLOU. — La seconde partie du fascicule contient des documents de l'Assemblée d'Evanston, précédés de *Réflexions sur l'Assemblée,* par le R. P. C.-J. DUMONT. — La chronique bibliographique contient trois notes sous les titres : *Bibliographie newmanienne* (J. H. WALGRAVE) ; *Œcuménisme catholique* (P. DE VOOGHT) et *La Con-*

fession (P. René BEAUPÈRE, qui y expose les réactions protestantes et catholiques suscitées par le livre du pasteur Max Thurian de Taizé).

CATHOLIQUES ET AUTRES CHRÉTIENS. — *Orthodoxes.* — Dans *Katholiki* du 21 janvier le P. GRIGORIOU souligne la nécessité pour catholiques et orthodoxes de multiplier et d'intensifier les contacts personnels et en particulier les études en commun. Il regrette que par rapport à l'Occident, la Grèce soit fort en retard dans ce domaine. Cet hebdomadaire consacre d'autre part une grande place et des articles de valeur à l'octave de prière pour l'Unité. Il s'efforce de promouvoir cette pratique et d'éclairer l'esprit de ceux qui s'y associent. Tous les jours de l'Octave ont été marqués par des cérémonies et des prédications dans la cathédrale latine d'Athènes. Les représentants des trois communautés catholiques de la capitale grecque y ont pris part.

Le même journal du 3 décembre reproduit une note du périodique religieux orthodoxe *Anaplasis* qui se plaint du ton sarcastique de la presse grecque en maintes références aux autres Églises, et spécialement à l'Église catholique, p. ex. à propos de canonisations. *Pantainos* du 11 novembre contient encore un spécimen (d'un goût plus que douteux) de ce ton persifleur, allant jusqu'à oublier ses propres convictions orthodoxes quand il écrit que le « Vatican » fait des rêves à propos des tombeaux des Apôtres à Rome.

Apostolos Andreas des 10 et 17 novembre publie un article du R. P. MORAÏTAKIS. Celui-ci traite — sur un ton plutôt aigrelet — du catholicisme et de son action au Liban et en Syrie, à l'occasion du Congrès marial au Liban [1].

Zoï du 2 décembre contient un compte rendu très élogieux du livre du R. P. Irénée HAUSHERR, S. J. : *Penthos*, étude de théologie ascétique orientale. Le n° du 16 décembre publie des extraits

1. *POC*, oct.-déc., donne un compte rendu du Congrès marial de Beyrouth (20-24 oct.), où on trouvera aussi un texte d'un journal grec-orthodoxe (*Le Matin*, 24 oct.) qui témoigne d'une solidarité chrétienne bien plus grande devant l'hostilité et l'animosité antichrétiennes de certaines fractions mahométanes au Liban.

de l'article de Dom Emmanuel LANNE sur la prière des chrétiens d'Orient, paru dans *Témoignages* (Pierre-qui-vire, mai 1954).

Sur l'initiative de Sa Sainteté le patriarche de Constantinople, le Saint-Synode a, en sa séance du 9 décembre, chargé une délégation synodique de faire VISITE au délégué apostolique en Turquie pour s'informer de l'état de santé de S. S. le Pape et d'exprimer au représentant du Saint-Siège « la sympathie du Patriarche et de la Grande Église ainsi que leurs souhaits et prières pour une rapide guérison ». *Katholiki* du 30 décembre reproduit le texte de cette résolution et remercie avec émotion le Saint-Synode. Cette visite a eu lieu le 11 décembre dans une atmosphère de grande cordialité [1].

Relevons ici une note dans la revue grecque *Aktines*, novembre 1954 (p. 469), contenant quelques impressions produites par le discours du Pape Pie XII aux membres du 8e congrès de l'Union mondiale des médecins, qui s'est tenu en octobre. C'est d'abord le geste même qui est apprécié :

« à savoir le fait que le Chef de l'Église catholique a parlé en tant que personnalité inspirant de la vénération même à ceux qui du point de vue religieux lui sont complètement étrangers et sur lesquels il n'exerce par conséquent aucune juridiction spirituelle ». — Prévenant l'objection que les allocutions du Pape ne constituent pas toutes une œuvre entièrement personnelle, l'A. écrit : « Nous n'excluons pas l'*éventualité* que tout un état-major de spécialistes ait été mobilisé pour que le Pape s'adresse aux médecins du monde. Mais même s'il en est ainsi, une pareille façon d'agir ne mériterait que d'être louée. Que l'Église sache engager des hommes de science pour les consulter et pour leur demander leur contribution spécialisée dans sa lutte spirituelle, c'est encore une preuve de force... Nous espérons que ces exemples nous serviront un jour de leçon, parce que nous espérons toujours que notre devoir de faire de l'Orthodoxie un flambeau qui brille et qui éclaire — au lieu d'être un flambeau sans éclat, comme on dit parfois à tort — nous donnera un jour l'éveil ».

A l'occasion du sacre de S. E. Mgr Elias ZOGHBY, archevêque titulaire grec catholique de Nubie et vicaire général pour l'Égypte et le Soudan, nous lisons dans *Le Lien* (Le Caire) de Noël 1954 :

1. Cfr *AA*, 15 déc.

Peu de jours avant son sacre, S. E. Mgr ZOGHBY s'en fut rendre une visite de courtoisie à S. E. Mgr PORPHYRIOS III, archevêque antocéphale du Sinaï. L'accueil de Mgr Porphyrios est connu : simplicité, paix, bonté rayonnant tout doucement de lui sur tous, comme la belle lumière sur la Sainte Montagne... On causa. Tout à coup, Mgr Porphyrios se leva, alla dans sa chambre et revint avec un « encolpion »[1], le sien, un beau médaillon du Christ, et tint absolument à l'offrir, comme une « bénédiction » au nouvel archevêque catholique... « Oui, prions pour l'unité de l'Église, car nous sommes déjà un, nous dit Mgr Porphyrios ». Celui-ci est venu assister au sacre qui a eu lieu au Caire le 21 novembre.

Protestants. — Quatre-vingts journalistes protestants et catholiques se sont réunis en octobre à l'Académie évangélique de LOCCUM[2] pour étudier de concert les questions « *Confession et Politique* « et « *Confession et Tolérance* ». Ont pris part à ces entretiens : l'évêque luthérien LILJE de Hanovre, le Dr. ROEGELE, rédacteur en chef du *Rheinischer Merkur*, le Dr. BRINGMAN, rédacteur en chef de l'agence catholique d'information, M. FR. SÄNGER, rédacteur en chef de l'agence de presse allemande, ainsi que le Dr. Hermann EHLERS, président du Bundestag (décédé depuis). Le P. HIRSCHMANN S. J. présenta la conception catholique de la tolérance. L'idée générale qui s'est dégagée de la réunion fut que « partout prédomine le désir de traiter dans la presse les questions ecclésiastiques en général et celles qui touchent à la controverse confessionnelle en particulier avec courtoisie et respect et le souci de ne pas envenimer les discussions par un ton acerbe ou déplaisant »[3].

Una Sancta-Rundbrief, 1955, n° 1 (Meitingen), met en lumière tout l'intérêt du dialogue interconfessionnel dans l'Allemagne

1. Signe distinctif de la dignité épiscopale, porté comme la croix pectorale.

2. Ancienne abbaye cistercienne située en Basse-Saxe, dont l'abbé actuel, Jean XI, n'est autre que l'évêque luthérien Lilje, seul dignitaire protestant sans doute qui soit en même temps abbé mitré et crossé selon les vieilles et séculaires traditions catholiques et cisterciennes. A Loccum, du reste, l'office avec ses heures canoniques continue à être célébré quotidiennement, à la surprise des catholiques venus assister au colloque (*Documents*, déc. 1954).

3. Cfr *SŒPI*, 5 nov.

d'aujourd'hui. Le pasteur Reinhard MUMM et l'abbé H. TENHUM, BERG y échangent leurs idées à propos de la lettre pastorale de l'évêque de Munster sur *Le danger de l'interconfessionalisme et son élimination*. Le pasteur Ernst FINCKE, dans son article : *Un nouveau regard sur la catholicité de l'Église*, développe les idées du Manifeste dont il était un des signataires (cfr. *Ir.* 1954, pp. 93-96). Le P. Thomas SARTORY, O. S. B., s'applique à tracer les contours d'une ecclésiologie œcuménique. Le prof. J. LORTZ consacre quelques pages substantielles au problème de la Réforme. Le pasteur Albrecht VOLKMANN traite de la *Successio Apostolica* (« le dialogue œcuménique des temps présents révèle qu'il manque quelque chose à notre ministère »).

Dans *Hochland* de décembre 1954 on lira un article de Hans ASMUSSEN : *Was uns Evangelischen an den Katholiken fremd ist.* Dans le n° de février 1955 : Fr. SCHÖNINGH : *Müssen wir einander wirklich fremd sein? Brief an Hans Asmussen.*

Dans *Christianisme Social*, nov.-déc. 1954, A. VERMEIL, *Que sommes-nous en face du Catholicisme?* pp. 815-831.

Dans *Euntes Docete* (Rome), 1954, n° 2, Bruno GHERARDINI, *La Successione apostolica nella teologia cattolica e nella teologia di Karl Barth*, pp. 249-264.

Réuni en Assemblée générale en décembre dernier à Boston, le Conseil national des Églises (représentant 63 % des membres des Églises protestantes et Orthodoxes aux É. U.) a interrompu ses travaux pour écouter le texte d'un MESSAGE qui a été adressé au Vatican portant notamment que l'assemblée « prie le Dieu Tout-Puissant pour que sa grâce salutaire soutienne le Pape Pie XII en cette heure de souffrance, et exprime à ses amis catholiques romains sa sympathie dans l'angoisse que leur cause la maladie de leur chef spirituel ». La motion a été adoptée à l'unanimité et fut suivie d'un moment de silence. *The Living Church* note que ce fut un des plus beaux et des plus émouvants événements de cette semaine de conférence [1].

ORTHODOXES ET AUTRES CHRÉTIENS. — Dans le périodique

1. Cfr *LC*, 19 déc.

grec *Anaplasis* du 15 octobre, le prof. P. TREMBELAS de l'université d'Athènes répond à certaines questions qui lui ont été posées concernant l'Assemblée d'Evanston.

« Grâce à Dieu, l'Assemblée a eu pour résultat l'accord entre tous les représentants du patriarcat œcuménique, du patriarcat d'Antioche, des orthodoxes russes d'Amérique et de France et des orthodoxes grecs d'Amérique... Il a été décidé que nos déclarations orthodoxes seraient non seulement consignées dans le procès-verbal de l'Assemblée, mais également envoyées aux Églises avec d'autres messages de l'Assemblée, comme représentant la croyance orthodoxe. La première déclaration a été accueillie avec faveur par l'Assemblée qui a applaudi l'archevêque (Michel d'Amérique qui a lu les deux déclarations au nom de tous les orthodoxes présents). La seconde suscita un certain mécontentement. Mais au cours de conversations, les anglicans les plus conservateurs ont exprimé satisfaction à ce propos ».

Quant à l'avenir, le prof. Trembelas estime qu'il est souhaitable que l'Église orthodoxe continue à prendre part aux Assemblées : « mais à une condition, c'est que ses représentants s'y préparent soigneusement afin d'être parfaitement au courant des problèmes qui y seront discutés et d'être, partant, en mesure de formuler clairement les croyances orthodoxes au cours des débats. Il serait en effet impardonnable que ces délégués en fussent réduits à garder le silence après la question : « Y-a-t-il une objection ? », car ce silence serait naturellement interprété comme un asquiescement » [1].

Dans le *Messager* du Mouvement des étudiants chrétiens russes, nov.-déc., le R. P. G. FLOROVSKIJ écrit qu'Evanston aura facilité la collaboration future des Orthodoxes au travail œcuménique en général et à celui du Conseil œcuménique des Églises en particulier.

« Il serait désirable que plus d'attention fût donnée dans la presse orthodoxe aux questions d'ordre œcuménique sous tous leurs aspects ainsi qu'à tous les problèmes courants du travail œcuménique. La question de la participation orthodoxe à l'activité œcuménique dans son ensemble, comme aussi celle des multiples aspects de détail du travail du Conseil œcuménique, se résoudront mieux par la pratique que par des discussions générales. Les Orthodoxes

1. Cfr *SŒPI*, 24/31 déc.

seront, par l'expérience même, convaincus de l'opportunité de leur collaboration œcuménique, surtout lorsqu'an lieu de simplement écouter, il se font entendre ». L'A. estime qu'en ce temps de renaissance théologique en Occident, les Orthodoxes n'ont pas le droit de rester à l'écart, mais qu'ils doivent au contraire témoigner de leur héritage : « le monde entier est leur paroisse ».

Dans *POC*, oct.-déc., 1954, pp. 333-343, *Perspectives d'Union entre l'Église copte et l'Église grecque orthodoxe.*

Idem., 1953, pp. 29-43, et 1954, pp. 226-242, R. P. Henri MUSSET, *Relations des Églises orthodoxes du Proche-Orient avec l'Église anglicane depuis 50 ans.*

ŽMP, 1954, n° 11, pp. 47-58, A. IVANOV : *Relations des Églises anglicanes et orthodoxes.*

ENTRE ANGLICANS ET AUTRES CHRÉTIENS. — *L'Église unie de l'Inde du Sud* (C S I) — Mi-janvier, l'*Anglican Society*, qui s'est assigné pour tâche de « promouvoir et de maintenir la foi catholique en accord avec les principes du *Book of Common Prayer* », a publié une déclaration sur les relations entre l'Église d'Angleterre et le CSI, relations qui, cette année, feront l'objet de discussions lors des Convocations.

La déclaration suggère de ne pas modifier les relations actuelles entre l'Église d'Angleterre et le CSI avant que la province anglicane de l'Inde ne l'ait fait, puisque cette dernière est la mieux informée et la plus directement intéressée. Avant de prendre une décision il faudra attendre que trente ans se soient écoulés depuis l'Union (c.-à-d. 1977) ainsi que le schéma primitif le suggérait. « Nous espérons que d'ici là le CSI n'aura plus le caractère ambigu qu'il a maintenant ». Si les Convocations devaient accepter un changement éventuel sans unanimité, cela entraînerait des conséquences malheureuses, voire même désastreuses. La déclaration émet l'opinion que les propagandistes qui présentent le CSI comme modèle aux autres Églises, témoignent d'un manque d'esprit de pénitence et d'autocritique. Enfin elle qualifie d'« infraction intolérable » à l'ordre établi le fait de permettre à chacun de célébrer l'Eucharistie dans l'Église d'Angleterre et dans des dénominations avec lesquelles elle n'est pas en communion [1].

1. Cfr *CT*, 21 janvier. *Id.*, 4 février, p. 13, les inquiétudes de plusieurs

Les Églises scandinaves. — L'Église d'Angleterre a officiellement décidé d'admettre les membres des Églises luthériennes de Norvège, d'Islande et du Danemark à la communion. Le texte de la Convocation de Cantorbéry s'exprime comme suit :

« Les membres baptisés et confirmés des Églises norvégienne, danoise et islandaise peuvent, lorsqu'ils séjournent en Angleterre et quand ils sont séparés de leur propre Église, communier dans l'Église anglicane. La pleine intercommunion existe déjà entre l'Église d'Angleterre et les Églises luthériennes de Suède et de Finlande ».

Au cours des pourparlers qui se poursuivent depuis 1947, le problème de la succession apostolique a présenté de grandes difficultés parce que les trois Églises scandinaves n'ont pas cette succession et ne désirent nullement l'introduire [1].

Entre autres chrétiens. — En 1949, il s'est constitué à Greenwich (Connecticut) une Conférence pour l'Union des Églises. Elle groupe une trentaine de dirigeants ecclésiastiques de neuf différentes dénominations protestantes totalisant environ 16 millions de membres (méthodistes, presbytériens, congrégationalistes, Disciples du Christ et autres). Cette conférence vient de publier un projet d'unification dont la conclusion est « que dans la vaste perspective de la scène du monde et comparées aux profondes convictions et préoccupations qui nous sont communes, nos différences confessionnelles sont relativement peu importantes » [2].

correspondants. Le *Cowley Evangelist* contient à l'occasion de la Semaine de l'Unité le passage suivant : « Cette année, où nous attendons que la Convocation prenne en considération la relation de l'Église d'Angleterre avec l'Église de l'Inde du Sud, notre angoisse naturelle ajoutera de la ferveur à nos prières. Ce serait irréel que de vouloir exclure nos craintes et inqniétudes de nos esprits quand nous prions. Mais nos prières seront probablement d'autaut plus efficaces que nous ne demanderons à Dieu ni d'anéantir la politique que nous jugeons désastreuse ni de favoriser l'orientation qui nous semble la meilleure, mais de réaliser sa propre volonté de sa propre façon » (janv., p. 1).

1. Cfr *SŒPI*, 28 janvier.

2. *Id.*, 11 février.

MOUVEMENT ŒCUMÉNIQUE.

The Ecumenical Review de janvier (n° 2, vol. 7) est encore presque intégralement consacré à l'Assemblée d'Evanston. On y trouve des commentaires abordant différents points de vue à ce sujet.

Tout d'abord, M. Philip POTTER traite de *La Jeunesse et l'Assemblée d'Evanston*. Le Dr. Samuel McCREA CAVERT, dans son article *Evanston et les Églises américaines*, regarde l'assemblée comme un événement religieux d'importance exceptionnelle pour l'Amérique. Sous une forme très suggestive, Eva-Maria JUNG présente des *Impressions catholiques romaines sur l'Assemblée d'Evanston*. Suivent les textes des discours des prof. E. SCHLINK et R. L. CALHOUN. Melle Madeleine BAROT souligne enfin l'importance d'une théologie sur le rôle de la femme dans l'Église. La chronique œcuménique contient le commentaire du Dr. VISSER 'T HOOFT de la lettre pastorale du cardinal-archevêque de Chicago.

La bibliographie relate un certain nombre de publications concernant Evanston. Le fascicule contient en outre un article sur l'histoire et la vie actuelle des baptistes en Union soviétique.

Le Dr. John MOTT est décédé le 31 janvier à l'âge de 89 ans. Sa vie tout entière fut vouée à la cause de l'unité chrétienne.

Il fonda en 1895 la Fédération universelle des Étudiants chrétiens. En 1910, il présida la Conférence mondiale des Missions à Édimbourg, conférence qui marqua une date décisive pour l'œcuménisme de ce siècle. Le Dr. Mott fut le premier président du Conseil international des Missions. De 1926 à 1947 il fut président de l'Alliance universelle des Unions chrétiennes de jeunes gens. Déjà vice-président du Comité provisoire du Conseil œcuménique en 1938, il devint, dix ans plus tard, président honoraire de ce même Conseil (Amsterdam 1948).

Le 7 février le COMITÉ EXÉCUTIF du Conseil œcuménique des Églises, qui se compose de 12 membres, a ouvert à Genève sa première session importante depuis Evanston. Un des points principaux à régler était la préparation des séances du Comité

central (composé de 90 membres) qui doit se tenir à Davos (Suisse) du 2 au 9 août prochain.

Le patriarche œcuménique de Constantinople a nommé Mgr JACQUES de Malte, le nouvel évêque auxiliaire de Mgr Athénagore de Thyatire, en qualité de son REPRÉSENTANT auprès du Conseil œcuménique des Églises à Genève. Il restera en contact suivi avec le travail du Conseil. Ainsi se réalise une espérance que le Conseil œcuménique formait depuis plusieurs années.

SŒPI du 17 février publie une liste impressionnante des diverses réunions de caractère œcuménique qui se tiendront au cours de cette année [1].

3 mars 1955.

1. Signalons : C. BOYER s. j., *Sur la théologie du Conseil œcuménique*, dans *Gregorianum* (Rome), 1954, n° 4, pp. 591-607 ; J. P. MICHAEL, *Die Quadratur des ökumenischen Zirkels*, dans *Wort und Wahrheit* (Fribourg), 1955, n° 1, pp. 7-17 ; et *Het Christelijke Oosten en Hereniging* (Nimègue), 1954/55, n° 2, entièrement consacré à Evanston et au Mouvement œcuménique. Autres titres dans les bibliographies abondantes du bulletin *Vers l'Unité Chrétienne* (Paris). Le N° de février-mars de celui-ci donne la traduction du Message que S. Exc. Mgr MONTINI, archevêque de Milan, adressa à son clergé pour l'exhorter à promouvoir la pratique de l'Octave de l'Unité : « Celui qui a le sens de la destinée religieuse du monde, qui a des *yeux pour saisir les signes* des temps, qui sait à quel point les grandes vicissitudes de l'histoire humaine influent sur les conditions spirituelles des hommes, celui-là comprend l'importance de la question de l'Unité au sein de la véritable Église, de ceux qui croient au Christ. Vraiment la considération de l'extrême importance qu'a le plan divin pour le salut du monde dans notre vie ainsi que son heureuse application dans notre histoire et la triste vision de la séparation qui tient éloignée de l'unité voulue par le Christ une grande partie de ceux qui, cependant, se disent chrétiens, font comprendre aux âmes sensibles aux choses spirituelles qu'on ne peut demeurer indifférent et étranger au grand problème de la restauration de l'unique famille venant de notre Maître et unique Rédempteur ». Le distingué prélat fait allusion ensuite aux différents facteurs contemporains qui militent en faveur de l'unité, et notamment au mouvement œcuménique. Puis il conclut : « Ces signes de l'actualité du problème ne veulent pas dire cependant que celui-ci puisse être résolu rapidement et facilement. C'est pourquoi nous devons attendre cette solution de la *miséricorde de Dieu plus que de la faveur* des causes humaines... A Dieu donc notre prière ; à l'Église notre fidélité ; aux dissidents notre appel amical afin que le désir suprême de l'unité « *ut omnes unum sint* » exprimé par le Christ avant sa passion puisse s'accomplir pour sa gloire et pour notre salut ». Ces paroles font penser à la grande âme du cardinal Mercier, dont nous sommes heureux de pressentir un émule dans le nouvel archevêque de Milan.

Notes et documents.

La Communauté de Grandchamp.

Nons avons signalé déjà (cfr *Irénikon*, 1946, p. 154), l'intérêt que présentait, au point de vue nnioniste, certains essais de communauté au sein du monde réformé. Tont le monde connaît maintenant dans l'Église catholique la communauté de Taizé-lez-Cluny, devenue en quelques années un important groupement de frères qui mènent une vie de prière et de travail, suivant une règle et un typique liturgique [1]. C'est à la veille de la guerre de 1940 que cette communauté connut son premier essai d'organisation. Elle avait été précédée de quelques années par une première ébauche du même genre, qui avait réuni, au bord du lac de Neuchâtel à Grandchamp (Areuse), dans une maison de campagne, deux ou trois dames avides de méditation et de prière, lesquelles mirent à la disposition de ceux qui voulaient se retremper à certaines époques de l'année, un coin de leur solitude. L'entreprise réussit, et, d'année en année, les pieux visiteurs se rendaient volontiers à Grandchamp pour s'adonner au recueillement et à la prière. En 1944, l'organisation se précise. Une présence animatrice met au point les éléments jusque là assumés. « La communauté cherche sa voie, — nous dit la notice consacrée à son œuvre, — médite sa règle, trouve son unité profonde. Elle connaît les assauts de l'Ennemi ; elle crie à Dieu et vit de sa grâce. Les sœurs sont à l'école d'nn service commun aux ordres du Maître. Chaque matin, agenouillées ensemble dans la chapelle, elles se consacrent à lui, et demandent l'Esprit qui vivifie, la vérité qui éclaire, l'amour qui unit » [2]. La vie liturgique est calquée sur le modèle de Taizé, et l'« Office divin de chaque jour » [3] y est introduit. Peu à peu, les vocations affluent. Il faut acquérir des maisons voisines pour parer aux agrandissements nécessaires. Grandchamp

1. Cfr Maurice VILLAIN, *La Communauté protestante de Cluny*, daus *Irénikon*, *l. c.*, pp. 152-167.
2. « *Grandchamp* ». Communauté de Grandchamp, Areuse (Neuchâtel), in-4 (ronéotyp.), p. 3.
3. *L'Office Divin de chaque jour.* Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1949.

présente aujourd'hui l'aspect d'un petit hameau monastique. Les retraites ne cessent pas. Près d'un millier de pieux visiteurs et retraitants y passent en une année, et sont l'objet de l'humble dévouement des sœurs, qui mettent tout en œuvre pour rendre leur hospitalité spirituellement féconde. Plusieurs maisons ont été ouvertes à l'extérieur, dont l'une à Benoist-Préau (Viry-Châtillon, S. et O.).

A mesure où la communauté est allée se développant, la vocation unioniste des sœurs s'est précisée. On nous dit, dans la notice citée tout à l'heure : « La communauté se développe sur le sol de la Réforme, elle est profondément évangélique. Mais elle souffre de la déchirure du Corps du Christ et s'unit ardemment à la prière du Christ : *Qu'ils soient un comme toi, Père, tu es en moi et comme je suis en toi, qu'eux aussi soient un en nous afin que le monde croie.* Les sœurs prient et travaillent pour que l'Église retrouve son unité en Christ son Seigneur. Depuis des années, Grandchamp est devenu un lieu d'accueil pour des rencontres interconfessionnelles. Des théologiens et prêtres des Églises anglicane, luthérienne, orthodoxe et romaine ont prié ensemble à Grandchamp et ont eu de fraternels entretiens. Ils ont enrichi les retraites des trésors de leur piété, de leur savoir et de leur expérience, contribuant à l'intercession pour l'Église une »[1].

Chaque année depuis 1949 la Semaine de prière pour l'unité chrétienne, du 18 au 25 janvier, est célébrée particulièrement à Grandchamp, et se prête à des rencontres œcuméniques. En 1955, ces rencontres avaient pour objet « La Bible et l'Unité ». Des théologiens de différentes confessions y ont apporté le témoignage de leur Église. Ce fut particulièrement autour de l'utilisation de la Bible dans le culte que les conférences se concentrèrent. L'Orthodoxie, si riche, dans son expression liturgique, en réminiscences scripturaires, livra aux auditeurs le secret de sa catéchèse, tout entière concentrée, pour ainsi dire, dans l'éloquence de la Parole dite et chantée dans l'Église, autour de l'autel et devant les icones.

Du catholicisme on fit valoir, dans les lectures de l'Office divin tout spécialement, l'interprétation des Pères de l'Église, commentateurs par excellence des Saintes Écritures. L'anglicanisme apporta son *Prayer Book*, où la psalmodie et la lecture sont si harmonieusement combinées. Quant aux confessions luthériennes et réformées, la Bible y apparut surtout comme y maintenant sa valeur de jugement, la Parole faisant appel à la voix de la conscience de chacun pour la conduite de la vie.

1. « *Grandchamp* », p. 7.

La communauté de Grandchamp comporte une section plus large : « Les Amis de Grandchamp », qui atteint plusieurs centaines de membres. « La *Grande Communauté*, comme on l'appelle, a la même Règle que la communauté résidente, elle pratique quotidiennement l'Office divin et elle accepte une discipline concernant la méditation, la prière, les temps de retraite, le comportement envers ses frères et sœurs de la Communauté. Ses nouveaux membres, qui sont souvent des couples mariés, prennent après une année de postulat, leurs engagements à Grandchamp au cours de la retraite communautaire annuelle » [1].

La Règle du Tiers-Ordre de Grandchamp comprend un chapitre « Contemplation », et un autre « Action ». *Contemplation* : « Il t'est demandé autant que possible : De prier l'« Office divin » ; de dire au milieu du jour les *Béatitudes* [2] ; de te rémémorer chaque matin les trois disciplines spirituelles des Communautés : 1° Que dans ta journée, labeur et repos soient vivifiés par la Parole de Dieu, 2° Maintiens en tout le silence intérieur pour demeurer en Christ, 3° Pénètre-toi de l'esprit des Béatitudes : joie, simplicité, miséricorde ». *Action* : « Considère que ton ministère commence dans ta famille et ta vie professionnelle. Assure dans la mesure de tes forces ton concours à ton pasteur, contribuant joyeusement avec lui au service de Dieu dans la paroisse... Aie la passion de l'unité du Corps du Christ et travaille de toutes tes forces à la compréhension entre chrétiens ». Suivent quelques autres chapitres : Exhortation à unir contemplation et action, exhortation à la vie intérieure, exhortation à la vie fraternelle, organisation [3].

Peut-on ne pas être surpris et ému d'un apostolat œcuménique aussi vivant, et ne pas remercier Dieu de répandre ainsi ses grâces ?

D. O. R.

1. *Ibid.*, p. 9.
2. L'Office de la Communauté résidente comprend un temps de prière (psalmodie, hymne, lecture, oraisons) d'une demi-heure environ le matin, et autant le soir ; à midi, le conrt office des béatitudes, et, dans l'après-midi, une intercession plus libre. La Cène y est fréquemment célébrée.
3. *Règle du Tiers-Ordre de l'Unité*. Grandchamp, in-12 (ronéotyp.), p. 2 sv.

Une Histoire du Mouvement œcuménique [1].

Cette monumentale *Histoire du Mouvement œcuménique* a coûté plusienrs années de travail à un Comité spécial qui fnt présidé d'abord par Miss RUTH ROUSE seule, qu'on peut appeler la réplique féminine du Dr. JOHN MOTT, plus tard en association avec Bishop S. C. NEILL. Travail peu aisé d'ailleurs, surtout pour l'octogénaire présidente : il a fallu, pour réaliser la grande entreprise littéraire, dont l'idée première appartient au Dr. A. KELLER, lui aussi vétéran du Mouvement œcuménique dans sa branche *Vie et Action,* trouver des collaborateurs compétents appartenant à des confessions, des pays, des écoles théologiques divers. De plus, une fois trouvés, il a fallu ne pas les perdre, les stimuler dans leur tâche, qui venait toujours concurrencer leurs occupations professionnelles, afin d'obtenir d'eux non pas une anthologie mais une espèce de synthèse. Il fallut aussi les faire collaborer, grâce à des consultations, des comparaisons de points de vue et des critiques ; surmonter bien des épreuves, dont quelques-unes concernant les épreuves d'imprimerie ; trouver les vingt-huit mille dollars nécessaires à l'édition du très gros volume (on les trouva chez les Disciples du Christ dont le Credo est à peu près la base doctrinale du Conseil œcuménique, et on le leur dédicaça). Le retard de la deuxième assemblée du Conseil œcuménique, dont cette Histoire devait être une des principales préparations, et qui était primitivement fixée à 1953 au lieu de 1954, permit au volume de paraître à temps malgré toutes ces difficultés.

Voici le sommaire : *Abréviations* (p. XVII-XVIII) ; *Liste des collaborateurs* (p. XIX-XX), elle ne donne malheureusement pas leur statut confessionnel ; *Préface* par REINHOLD VON THADDEN-TRIEGLAFF (p. XXI-XXIV) ; *Introduction : Division and the Search for Unity prior to the Reformation* par STEPHEN CHARLES NEILL avec l'aide d'un groupe de collaborateurs (p. 1-26) ; 1. *The Ecumenical Idea and Efforts to realize it, 1517-1618* par JOHN THOMAS McNEILL (p. 27-72). 2. *Ecumenical Activity on the Continent of Europe in the Seventeenth and Eighteenth Century* par MARTIN SCHMIDT (p. 73-122) ; 3. *Ecumenical Movements in Great Britain in*

1. *A History of the Ecumenical Movement, 1517-1948*. Edited by Ruth ROUSE and Stephen Charles NEILL, Bossey, Institut œcuménique. Londres, S. P. C. K., 1954 ; in-4, XXIV-882 p., 32/6 d.

the Seventeenth and Eighteenth Centuries par NORMAN SYKES (p. 123-170) ; 4. *The Orthodox Churches and the Ecumenical Movement prior to 1910* par GEORGE FLOROVSKY (p. 171-216). Ce chapitre a dû être beaucoup abrégé et paraîtra sous une forme complète et même développée dans un volume spécial ; un extrait de cette nouvelle rédaction a été publiée par *Irénikon* en 1954 ; *Introductory Note to the Chapters on the Nineteenth Century* (p. 217-220) ; 5. *Christian Unity in Nineteenth-Century America* par DONALD HERBERT YODER (p. 221-262) ; 6. *Approaches of the Churches towards each other in the Nineteenth Century* par HENRY RENAUD TURNER BRANDRETH, O. G. S. (p. 263-305) avec *Note on Party Terminology in the Church of England* (p. 306) ; 7. *Voluntary Movements and the Changing Ecumenical Climate* par RUTH ROUSE (p. 309-352) ; 8. *Ecumenical Bearings of the Missionary Movement and the International Missionary Council* par KENNETH SCOTT LATOURETTE (p. 353-404). Ce sujet étant spécialement vaste, l'auteur, à la demande du Comité de rédaction, s'est étendu surtout sur la Chine ; 9. *The World Conference on Faith and Order* par TISSINGTON TATLOW (p. 405-444) ; 10. *Plans of Union and Reunion 1910-1948* par STEPHEN CHARLES NEILL (p. 445-495) avec, en appendice, une Table des plans d'union et de réunion, 1910-1952 (p. 496-508) ; 11. *Movements for International Friendship and Life and Work, 1910-1925* par NILS KARLSTRÖM (p. 509-544) ; 12. *Movements for International Friendship and Life and Work, 1925-1948* par NILS EHRENSTRÖM (p. 545-598). Remarquons que ces deux auteurs, traitant de l'histoire du Mouvement *Vie et Action*, sont suédois tous les deux ; 13. *Other Aspects of the Ecumenical Movement, 1910-1948* (based on Memoranda by Dr. H. PAUL DOUGLASS and Dr. R. H. EDWIN ERPY) par RUTH ROUSE (p. 599-640) avec une Note sur les bases de la F. U. A. C. E. et de l'U. C. J. F. (p. 641-644) ; 14. *The Eastern Churches and the Ecumenical Movement in the Twentieth Century* par NICHOLAS ZERNOV (p. 645-676) ; 15. *The Roman Catholic Church and the Ecumenical Movement 1910-1948*, par OLIVER STRATFORD TOMKINS (p. 677-696) ; 16. *The Genesis of the World Council of Churches* par WILLEM ADOLF VISSER 'T HOOFT (p. 697-724) ; *Epilogue* par STEPHEN CHARLES NEILL avec l'aide d'un groupe de collaborateurs.

Appendices : 1. The Word « Ecumenical » — its History and Use par WILLIAM ADOLF VISSER 'T HOOFT (p. 735-740), c'est la reprise d'une brochure dont *Irénikon* a déjà publié le compte rendu. 2. *Intercommunion* par STEPHEN CHARLES NEILL (p. 741-744) ; *Bibliographie* (p. 745-786). Elle contient plus de mille titres et ne prétend

pas être exhaustive. Son paragraphe I mentionne les bibliothèqnes et archives œcuméniques, et le VIII les « unpublished Memoranda » qui ont servi à écrire l'Histoire. Les autres paragraphes correspondent aux chapitres respectifs du texte. C'est le Mouvement *Vie et Action* qui possède le plus de documents d'archives, conservés à Genève, Upsal et chez le professeur A. Keller ; quant au Mouvement *Foi et Constitution* il paraît qu'aucune bibliothèque du monde ne conserve la collection complète de ses publications. Dans l'avenir la bibliothèque dn Conseil œcuménique à Genève concentrera les matériaux œcuméniques ; *Glossaire et Notes explicatives* (p. 787-796) ; *Index* (p. 797-822). Le nom de JOHN R. MOTT bat tous les records qnant au nombre de références ; le nom du Cardinal (PIETRO) GASPARRI y figure affublé du prénom de son neveu : ENRICO.

Ces chapitres, dont chacun est muni d'une Introduction et d'une Conclusion sont d'inégale valeur, tant au point de vue documentaire qu'idéologique ; les plus intéressants me semblent ceux de Miss ROUSE, de MM. LATOURETTE, YODER, KARLSTRÖM et EHRENSTRÖM et du P. FLOROVSKY ; c'est, hélas, l'étude sur *Foi et Constitution* qui s'avère la moins satisfaisante.

Le volume veut donner nne vue d'ensemble sur le Mouvement œcuménique. Avant lui on n'avait que des études particulières ; il semble donc faire œuvre de pionnier en histoire ecclésiastique. La conception de sa tâche me permettra, avant de m'arrêter à des aspects particuliers qui intéressent spécialement *Irénikon*, d'esquisser à sa suite une synthèse que je ne fais évidemment pas mienne.

De tout temps il n'y aurait pas eu dans l'Église du Christ d'unité parfaite, mais toujours et partout, même dans les Églises apparemment les plus isolées, telles celles de la Nouvelle-Zélande, ou les plus œcuméniquement fermées, telle l'Église catholique romaine, aurait existé le désir de cette unité concurremment avec le sentiment de culpabilité pour les divisions, lesquelles provenaient moins des différences de doctrine que d'Ethos. Ces constantes n'ont pas eu cependant toujours la même intensité et ont connu des sommets. Les seize chapitres du volume lenr sont consacrés.

Il faut y distinguer deux périodes principales : la première allant de la Réforme du XVIe s. au début du XIXe, marquée de conversations interconfessionnelles de caractère tantôt polémique, tantôt irénique ; elle connut aussi des « réveils » *(Revival)*, le piétiste par exemple, mais sans portée œcuménique ; la deuxième commence au XIXe s., elle voit surgir à côté du mouvement antérieur « confessionnel », un grand « réveil » missionnaire qui débute dans les milienx

laïques d'étudiants et de jeunes se groupant en « mouvements volontaires » et atteint plus tard les sphères ecclésiastiques. Que veulent-ils annoncer aux non-chrétiens ? Non pas un Credo, car il y en a plusieurs et ce serait transporter dans les pays neufs les divisions des vieux continents, mais un esprit et une vie. Le « réveil » se réveilla de plus en plus ; il aboutit au XXe s. à la conférence missionnaire d'Édimbourg en 1910, et, en 1921, à la formation du Conseil International des Missions ; il s'étendit même à d'autres secteurs de la vie chrétienne sociale et suscita le Mouvement *Vie et Action*. Le primat de la collaboration chrétienne refoulait à l'arrière-plan la tâche du rapprochement confessionnel des Églises. Des chrétiens clairvoyants appartenant le plus souvent à l'anglicanisme, s'en rendirent compte à la même conférence d'Édimbourg et lancèrent — les conférences de Grindelwald réunies sous l'impulsion de l'infatigable Henry Lunn y furent aussi pour beaucoup — le Mouvement *Foi et Constitution*. Vu ses origines et malgré l'influence allemande très forte avant la guerre de 1914, il porta toujours un caractère anglican et anglo-saxon, et il ressembla en bien des points à ses ancêtres de l'époque pré-missionnaire : l'union de l'unité — elle-même un problème — avec la diversité légitime grâce à la salutaire distinction entre les « essentials » et « nonessentials » de la foi. En 1948, terme de notre Histoire, le Mouvement œcuménique se présente ainsi : fusion des Mouvements *Vie et Action* et *Foi et Constitution* dans le Conseil œcuménique, lequel est en liaison, parfois même en association, — comme c'est le cas pour le puissant Conseil International des Missions, — avec les autres organismes œcuméniques contemporains.

Dans son Épilogue, S. C. Neill se montre satisfait d'un pareil bilan, surtout quant aux unions organiques établies entre des Églises, spécialement au Canada et en Inde méridionale ; il se déclare aussi optimiste pour l'avenir. Tout en se défendant de tirer du volume des conclusions définitives, il souhaite que le Mouvement œcuménique devienne moins occidental, moins urbain, mieux dégagé des compétitions politiques du monde, plus enraciné dans les communautés locales par le truchement des conseils nationaux des Églises et de laïcs bien formés qui de tout temps, ont été les initiateurs des « réveils ». Dans cinquante ans, prévoit-il, il faudra écrire la suite de l'Histoire et on en sera encore plus content. Ajoutons une conclusion que S. C. Neill n'a pu faire parce qu'il écrivait avant Evanston : combien cette assemblée a été dans la ligne du développement œcuménique.

Cette esquisse faite, je voudrais m'essayer maintenant, puisque le genre littéraire du volume s'y prête, à une petite philosophie de l'histoire du Mouvement œcuménique. Il se place essentiellement dans le sillage des grands réveils protestants, mais avec un objectif spécifiquement ecclésiastique : l'unité chrétienne. Cette unité peut être comprise de plusieurs façons, qui se réduisent à deux types : l'unité de collaboration (missionnaire, sociale, etc.) correspondant admirablement par nature au saint enthousiasme, essentiel au « réveil » et se contentant, en fait de structure, d'une fédération d'Églises — le Conseil fédéral, maintenant national, des Églises du Christ aux États-Unis en est le modèle ; l'unité de doctrine, de culte (surtout l'eucharistique, avec l'Intercommunion) et de politique, exigeant une compliquée et ardue préparation théologique. Laquelle est le stimulant du « réveil » œcuménique ? La réponse n'est pas aussi simple qu'on le croirait en disant : les deux. Il a existé et il existe encore, semble-t-il, une espèce de conflit entre ces deux formes d'unité, la seconde risquant par son allure plus théorique d'endormir le « réveil » de la première. Des solutions ont été proposées : une collaboration intelligente suppose et exige une certaine unité doctrinale entre les collaborateurs ; cependant cette unité ne peut être une fin en soi et ne peut avoir pour fin que « afin que le monde *croie* ». *Cette unité* ne sera d'ailleurs pas du tout le résultat d'études de théologie comparée, mais simplement la manifestation d'une unité d'expérience chrétienne commune, existant déjà entre les diverses dénominations mais transcendant l'intelligence humaine, et — chose à bien retenir — s'intensifiant avec leur collaboration croissante, également dans le domaine de la théologie. Pareille notion d'unité à été préconisée déjà par WILLIAM TEMPLE et, de nos jours, est fixée dans la Coustitution de la Commission *Foi et Constitution*.

Si le Mouvement œcuménique est essentiellement un « réveil » et quelque chose de créateur — Miss Rouse l'a exprimé ainsi, p. 620 : « tout authentique pas en avant vers l'union ecclésiastique passe à travers (cuts across) toutes les situations existantes et suscite des questions auxquelles il est impossible de répondre dans les termes d'aucune catégorie actuellement existante de la pensée ecclésiastique » —, le grand danger pour lui serait de perdre ce caractère, en s'« ecclésiastisant » ou s'académisant. N. EHRENSTRÖM écrit, p. 373, à propos du Mouvement *Vie et Action* qu'il risquait « de devenir un séminaire de théologie sociale ou de théologie comparée où renaîtrait l'atmosphère stérile de controverse ». Le danger

serait *a fortiori* réel dans le Mouvement *Foi et Constitution*; il y existerait à l'état presque endémique rien que, par exemple, dans la recrudescence du « confessionalisme ». Le remède à tous ces pièges serait à trouver, semble-t-il, dans l'attitude christologique qui fut à l'origine de tous les « réveils » ; elle se fait jour de plus en plus dans le Conseil œcuménique, lui-même à base christologique. Et encore, dans une association de plus en plus étroite avec le Conseil International des Missions et les autres organismes œcuméniques, plus laïques, donc plus « réveillés ».

J'en viens maintenant, comme je l'annonçais, à certains points particuliers de l'Histoire œcuménique.

Et d'abord quant à l'Église catholique, à laquelle O. S. TOMKINS a consacré un chapitre bien fait. On y apprend ou réapprend des choses utiles à savoir, par exemple qu'un grand problème pour les chrétiens non-catholiques est de déterminer dans quelle mesure Rome se serait éloignée de l'ancienne tradition chrétienne, mesure qui semble à certains tellement démesurée qu'ils en considéreraient l'Église indigne de participer au Mouvement œcuménique. Encore une preuve, s'il en fallait, que la réalité d'un magistère apostolique, seul qualifié pour distinguer infailliblement les « essentials » de la foi des « nonessentials », ne se présente pas à la pensée des non-catholiques qui cherchent précisément cette distinction. Mais c'est dans les chapitres sur les « mouvements volontaires » et les missions qu'on peut apprendre du neuf, à savoir le rôle des catholiques dans leur sein ; ainsi, pour ne citer qu'un exemple, le *German Christian Fellowship* de Bâle a eu pendant plusieurs années pour secrétaire un prêtre catholique.

Le volume contient une riche documentation qui peut aider à se faire une juste idée de la position de l'Orthodoxie dans le Mouvement œcuménique. Les Églises orientales « mineures », elles, ne sont touchées qu'en passant. Je me limiterai à deux remarques qui me semblent importantes. L'Orthodoxie fait de prime abord figure de bloc erratique dans le « réveil » protestant qu'est le Mouvement œcuménique. Qu'y a-t-il, en effet, de commun entre l'encyclique du patriarcat œcuménique de 1920 faisant appel à une collaboration entre les Églises, et l'*Ethos* du Mouvement *Vie et Action* ? Très peu de choses, me semble-t-il. Et la situation durera tant que l'Orthodoxie n'entrera pas elle-même dans le courant missionnaire et ne recevra pas ainsi ses lettres de naturalisation œcuménique. Voilà pourquoi — et c'est ma deuxième remarque — l'Orthodoxie, malgré sa position œcuménique officiellement « colla-

borationniste », est toujours restée dans la première manière œcuménique de conversations théologiques ; rien d'étonnant alors que, contrairement aux autres AA., le P. FLOROVSKY prolonge son chapitre jusqu'en 1910, sans faire de coupure bien tranchée pour le XIXe siècle. Les conversations ont été d'ailleurs, de son aveu, souvent viciées par un manque de perspective ecclésiologique et ne se sont corrigées sur ce point que récemment. Tout en étant, à cause de sa constitution même, hétérogène au Mouvement œcuménique, l'Orthodoxie y a, par là même aussi, un rôle irremplaçable pour le rendre plus véritablement œcuménique, que ne pourrait le faire aucun autre partenaire occidental ou extrême-oriental. Mais n'y est-elle pas en même temps un germe « antiréveil » ? C'est à de meilleurs juges que moi d'y répondre.

Pour l'histoire proprement œcuménique commençant avec la conférence d'Édimbourg de 1910, N. ZERNOV résume ainsi les interactions du Mouvement œcuménique et de l'Orthodoxie : celle-ci y renforça la tendance à trouver un fondement solide dans une doctrine sûre ; considérée par d'aucuns comme continuant la tradition de l'Église indivise, elle présenta, à ce titre, une vue des choses qui pouvait réconcilier les ailes extrêmes de l'interprétation occidentale du christianisme, en particulier celle du culte des Saints et de la Sainte Vierge ; elle provoqua, par ce rôle, de fortes et bonnes réactions de la part des protestants. J'y ajoute en le glanant, je crois, dans un des chapitres écrits par MISS ROUSE, que, pour les faire accepter par les Orthodoxes, on a dû souvent aux conférences œcuméniques rendre plus trinitaire telle ou telle autre formule doctrinale (on ne l'a pas encore fait pour la base doctrinale du Conseil œcuménique !). Mais du Mouvement œcuménique l'Orthodoxie a aussi appris quelque chose, écrit M. ZERNOV : la théologie de l'Église, le travail parmi la jeunesse et les étudiants ; elle a surtout reçu de lui une impulsion pour de meilleurs contacts entre les autocéphalies : « Le Mouvement œcuménique a ranimé parmi les Orthodoxes le sens de leur vocation catholique qui avait été parfois obscurci par des préoccupations d'ordre national et par la rivalité avec leurs voisins » (p. 674). Espèce de « réveil », encore !

Mais la leçon principale qu'on pourrait tirer de l'histoire de la participation de l'Orthodoxie au Mouvement œcuménique, est que les nombreuses déclarations de principe qu'elle y a faites n'ont jamais rien changé à son attitude pratique envers lui.

Il est temps de conclure. L'histoire monumentale de « Irenics » comme l'appelle Miss Rouse, peut être un grand événement œcumé-

nique survenu à la veille de la deuxième assemblée du Conseil. De bonne tenue scientifique — mais c'est à de plus compétents que moi d'en juger —, elle a cependant, comme toute chose œcuménique, un but non pas académique, mais pratique, qui est de propager le « réveil » ; elle y a déjà servi, en bonnes feuilles, à l'École de théologie orthodoxe de Halki.

Est-ce de la même façon qu'on écrira, comme le prévoit S. C. NEILL, l'histoire des prochaines cinquante années ? On peut en douter quand on connaît les desiderata d'historiens œcuméniques, tel le professeur OUTLER, et qui reviendraient à réécrire l'Histoire de l'Église sous un nouvel angle de vue, celui de la collaboration de tous les chrétiens.

D. C. LIALINE.

L'Assemblée du Syndesmos à Bièvres.

La conférence qui a réuni à Bièvres du 18 au 21 décembre les délégués de la Jeunesse orthodoxe, était la troisième assemblée générale du Syndesmos depuis sa fondation, après celles de Bossey en 1949 et de Sèvres en 1953 (cf. *Irénikon*, 26 (1953), p. 168-171).

Parmi les quelque vingt-cinq délégués, les représentations les plus importantes étaient celles d'Angleterre et d'Allemagne, pays où le Syndesmos exerce déjà son activité coordinatrice. La Grèce et la Finlande étaient aussi présentes. De plus quelques personnalités non-orthodoxes avaient été invitées, parmi lesquelles M. Bengt Th. Molander et Miss Leila Giles qui représentaient le département de jeunesse du Conseil œcuménique.

Cette troisième assemblée générale se proposait des buts précis. Après les prises de contacts de Bossey et les efforts d'organisation entrepris depuis la conférence de Sèvres, il était nécessaire de faire le point entre responsables. Le problème principal était celui de la révision des statuts. D'autres questions s'y ajoutaient : rapports du Syndesmos avec le Mouvement œcuménique (et plus particulièrement avec le Conseil œcuménique) ; rapports avec les non-orthodoxes ; problèmes missionnaires pour la jeunesse orthodoxe.

Pour étudier ces questions, les délégués se répartirent en trois commissions, dont la plus importante fut naturellement celle qui s'occupa de la révision des statuts de Syndesmos. On y affirma que le Syndesmos n'était pas un nouveau mouvement de jeunesse, mais un organisme visant à coordonner les mouvements et groupements

déjà existants. L'article n° 3 des nouveaux statuts indique que « Le but de Syndesmos est d'établir un contact spirituel entre les mouvements et groupements de jeunesse, d'assurer entre eux une collaboration aussi large que possible afin de manifester l'unité de l'Orthodoxie, de promouvoir un esprit catholique orthodoxe parmi les jeunes, de susciter une action commune d'entraide mutuelle, d'aider la jeunesse orthodoxe dans ses contacts avec les hétérodoxes ».

Dans son rapport initial, M. J. Meyendorff a souligné l'importance d'un organisme comme Syndesmos, destiné à transcender les nationalismes et à aider les jeunes orthodoxes à sortir de leur isolement culturel et spirituel. A plusieurs reprises toutefois, l'assemblée tint à affirmer que le Syndesmos est soumis à la hiérarchie ecclésiastique et qu'il n'est pas compétent en matière canonique et juridictionnelle (art. 2e des Statuts), mais on sentait chez ces jeunes venus de toute l'Europe, une volonté sincère de dépasser l'étroitesse des problèmes nés des conjonctures historiques, pour se mettre tout entiers au service de l'Église et de l'idéal chrétien.

L'objectivité des interventions de nombreux délégués manifestait leur désir de réalisme et d'action effective. Ce qu'on voulait, c'était aider les mouvements déjà existants, les encourager, leur infuser un esprit vraiment catholique et missionnaire. En ce sens le rapport de la commission missionnaire présidée par le R. P. Mélia est tout à fait révélateur de cet esprit de réveil et de renouveau parmi la jeunesse orthodoxe.

Parmi les questions pendantes, se trouvait celle des relations du Syndesmos avec les mouvements de jeunesse déjà organisés du Liban et surtout d'Amérique. Là aussi s'est manifestée de part et d'autre une volonté de réalisme et d'action commune, témoignage d'un profond sens chrétien.

En dehors des commissions, l'assemblée entendit en session plénière une conférence de M. J. Meyendorff sur « l'Église Orthodoxe contemporaine » et ses problèmes, et une autre de M. C. Eltchaninoff sur « ce que la jeunesse orthodoxe doit faire ».

Les dernières séances furent consacrées au vote des nouveaux statuts et à l'élection du bureau. Préalablement on avait fait le dénombrement des mouvements de jeunesse orthodoxe affiliés au Syndesmos : deux pour la *Finlande*, mouvement de la jeunesse orthodoxe et mouvement des étudiants orthodoxes finlandais ; pour l'*Allemagne*, le Syndesmos allemand, sous la présidence du dynamique Dr. Scholz ; le groupement de Louvain pour la *Belgique ;*

en *France*, l'Action chrétienne des étudiants russes ; le mouvement orthodoxe d'*Angleterre* ; l'*Ἕνωσις*, le *Χφε* et l'Association des Étudiants chrétiens, pour la *Grèce*.

M. J. Meyendorff fut élu président du Syndesmos avec M. N. Nissiotis (Grèce) et M. Homlanen (Finlande) comme vice-présidents. Le secrétaire général reste M. M. Markovitch (Serbie) qui depuis un an et demi a été la cheville ouvrière du Syndesmos. Ont été élus membres du comité central : le Dr. Scholz, Lady A. Pepys, MM. C. Eltchaninoff et N. Karmiris, le R. P. Repo.

Les réunions qui se déroulaient dans le beau cadre de la Roche-Dieu à Bièvres étaient marquées de simple et franche cordialité. Elles étaient ouvertes par la prière liturgique célébrée en différentes langues, qui manifestait l'union des cœurs dans la foi et la charité

D. E. L.

Bibliographie.

I. DOCTRINE

Ruben Josefson. — Bibelns Auktoritet. Stockholm, Svenska Kyrkans Diakonistyrelses Bokförlag, 1953 ; in-8, 258 p., 14 Kr. s.

L'intérêt de cet ouvrage de dogmatique luthérienne sur l'autorité de la Bible nous paraît triple. Le sujet en est conçu et traité avec ampleur. Il ne s'agit pas d'établir l'autorité de la Bible, ni même de définir des « critères » dont elle ne dépend pas (p. 211), mais de déterminer son fondement, sa nature, sa portée. Tout repose sur l'intuition d'une parole divine portant sur le salut par le Christ : de là découlent les valeurs de source de vérité et de règle morale, accessibles bien entendu à la seule foi. On trouvera donc ici, sur cette matière, une étude à la forte charpente, inspirée strictement de Luther et des Écrits confessionnels. Du même coup, l'A., qui n'ignore pas les travaux antérieurs (dont plusieurs sont par certains côtés assez proches du sien, tels le *Predikan* de G. Wingren), ne manque jamais au passage d'indiquer pleinement en quoi il s'écarte d'eux, pour garder une fidélité plus « conséquente » aux sources luthériennes. Ce constant souci de mise au point à l'égard du Réformateur est d'autant plus frappant qu'il ne craint pas de viser des maîtres révérés (G. Aulén, A. Nygren, G. Wingren entre autres) et que le ton en est toujours très mesuré. Enfin, J. ne pouvait éviter de parler, ne fût-ce qu'en passant, du catholicisme médiéval ou moderne. La manière dont il le fait, pourtant dépourvue de toute hargne et inspirée d'un grand désir de droiture, reste beaucoup trop sommaire et simpliste (l'exemple le plus surprenant est aux pp. 109-111, sur l'intemporalité, etc.). Puissent les théologiens catholiques, en lisant des exposés sérieux comme celui-ci, apprendre à entrer dans des problèmes assez différents des leurs et à éviter, à propos du luthéranisme, toute simplification excessive. Il ne faut pas se résigner à parler chacun de son côté. Il se peut d'ailleurs que cet ouvrage synthétique soit un jour traduit en allemand ou en anglais.

L.-M. Dewailly, O.P.

Chaim Rabin. — The Zadokite Documents. I. The Admonition ; II. The Laws. Oxford, Clarendon Press, 1954 ; in-8, XVII-96 p.

Les *Documents Sadokites*, découverts à la génizah du Caire, ont été publiés pour la première fois par Salomon Schechter en 1910. Cette publication a donné lieu à de nombreuses études, mais les lectures douteuses, les points obscurs et les lacunes ne pouvaient être vérifiés, puisque les photographies n'ont été publiées qu'en 1952 par S. Zeitlin. L'A. ne s'est d'ailleurs pas contenté de celles-ci. Dans un louable souci de vérité et d'exactitude scientifiques, il a pris des photographies par procédé spécial (orange-

filter photostats) de certains passages (pp. XIII-XVI). Avec ces docnments photographiques, aidé par l'édition et l'étude de L. Rost (*Die Damaskusschrift:* Lietzmann's Kleine Texte n° 167, Berlin, 1933), l'A. nous présente ce qu'on pourrait appeler une édition diplomatique, munie de tous les renseignements désirables : passages parallèles ou approchants de la Bible, des Apocryphes et de la littérature rabbinique, sans oublier les manuscrits de la Mer Morte. Une traduction anglaise assez littérale accompagne le texte. Enfin une série d'*indices* minutieusement établis et exhaustifs rassemblent ces précieuses indications. Nous aurions préféré cependant une traduction latine, qui aurait eu l'avantage de serrer encore plus près le texte, en respectant l'ordre et le nombre des mots, ce qu'aucune langue « moderne » ne peut faire. Cette étude précise, soignée, définitive, rendra d'excellents services non seulement aux biblistes et théologiens, mais aussi aux philologues, l'A. ayant pris soin de signaler tous les faits qui peuvent intéresser le linguiste. D. J. B.

Matthew Black. — An Aramaic Approach to the Gospels and Acts. Oxford, Clarendon Press, 2e édition 1954 ; in-8, 304 p.

Dans cet ouvrage, qui est un remaniement d'une précédente édition, l'A. analyse les différents phénomènes syntactiques et lexicographiques du grec des Évangiles et des Actes, qui ne peuvent s'expliquer que par des emprunts à une source araméenne. L'A. étudie d'abord la syntaxe, la grammaire et le vocabulaire, puis la structure des éléments poétiques et enfin, essaie de déceler la manière dont les évangélistes ont traduit, utilisé et remanié la source araméeune. Quatre appendices suivent la conclusion, et le second de ceux-ci : *The Arabic and Medieval Gospel Harmonies* est traité un peu trop superficiellement. — L'A. considère comme établie la thèse d'une source araméenne contenant les paroles de Jésus et certains dialogues, utilisée par les écrivains sacrés. C'est le cas de Matthien et de Marc. Quant à Luc, au contraire, peu d'indications permettent de supposer une telle base sauf pour les cantiques qui, évidemment, sont d'origine biblique. Dans le IVe évangile, la distribution des aramaïsmes concernant les « logia » se rencontre également. Jean aurait lui aussi incorporé dans un évangile grec une source araméenne de « logia ». Ces emprunts n'ont pas été simplement traduits et incorporés dans le texte. Il s'agit d'une traduction littéraire, non littérale. Les évangélistes écrivirent des œuvres *grecques*, et leurs sources ont passé par l'esprit des écrivains grecs. — Bien qu'il s'agisse d'une étude soignée et modérée dans ses conclusions, les arguments sont peu convaincants. Les aramaïsmes ne sont pas assez étudiés en eux-mêmes et par rapport à d'autres phénomènes identiques d'écrits extra-bibliques. Est-il bien certain que les faits de syntaxe signalés par l'A. sont tous explicables par un emprunt à une source araméenne ? S'il est vrai qu'un mot comme κορβᾶν vient d'un vocabulaire araméen, l'emploi de l'aoriste grec ne suppose pas nécessairement un « accompli » araméen. Bien des faits signalés comme « aramaïsmes » peuvent parfaitement s'expliquer par les règles du grec de la *Koinè*. Il aurait fallu présenter les différents cas relevés, d'une manière plus scientifique et critique avant d'en tirer des conclusions. Malgré ces remarques, cet ouvrage constitue une excellente introduction au problème si complexe des sources araméennes des écrits du N. T. D. J. B.

Miscellanea Biblica et Orientalia R. P. Athanasio Miller oblata. (Studia Anselmiana, 27-28). Rome, Saint-Anselme, 1951 ; in-4, 512 p.

Trente-cinq études de « Mélanges bibliques » sont offerts ici à l'actuel secrétaire de la Commission biblique, dom Athanase Miller, aujourd'hui septuagénaire, qui fut, des années durant, professeur d'Ancien Testament au Collège Saint-Anselme à Rome. Son confrère, dom A. Metzinger, a dressé une liste de plus de 70 études, ouvrages et articles écrits par le savant exégète sur des questions relatives à la Terre Sainte, ou au texte même de la Sainte Écriture. On aurait pu ajouter à cette liste si on l'eût voulu, d'autres contributions littéraires de caractère différent, notamment l'humoristique récit plusieurs fois réédité « *Die Sieben Schwaben oder die Reise ins Kloster* ». — Plusieurs personnalités ont collaboré à ce volume, entre autres les Cardinaux Tisserant et Mercati, Mgr Alfrink coadjuteur d'Utrecht, Mgr Smit, Mgr Cerfaux, dom Salmon, des professeurs de l'Institut biblique de Rome et de l'École Saint-Étienne de Jérusalem où D. M. fut jadis élève, beaucoup de savants parmi ses confrères dans l'Ordre de Saint-Benoît ou professeurs d'Écriture sainte en différents lieux. La plupart des travaux traitent de philologie biblique, d'archéologie et de quelques points d'histoire, ou concernent les versions de l'Écriture. Quelques-uns ont un caractère plus général, p. ex. celui du P. J. Duncker sur les controverses du Concile de Trente relatives à la canonicité des Livres Saints, sujet que nous notons ici à cause du problème qu'il soulève au point de vue unioniste. — Il est remarquable qu'un certain nombre d'auteurs se sont référés avec une complaisance marquée à l'encyclique de Pie XII, *Divino afflante Spiritu* (pp. 10, 47, 97, 452, etc...) qui fut, pour tous les exégètes d'aujourd'hui, le document libérateur par excellence. D. O. R.

W. Till et J. Leipoldt. — Der koptische Text der Kirchenordnung Hippolyts. (Coll. Texte und Untersuchungen, Bd. 58). Berlin, Akademie Verlag, 1954 ; in-8, 63 p.

Cette nouvelle publication de la version copte de la Tradition apostolique d'Hippolyte, dans la célèbre collection de Harnack que l'on voit reparaître avec intérêt, ne manquera pas d'attirer l'attention des patrologues. Ils ont désormais une édition critique, avec traduction allemande, du plus ancien ms. (déjà publié par Lagarde) et des variantes présentées par les textes sahidiques et bohaïriques postérieurs. On regrettera l'absence d'un index des mots grecs qui sont seulement signalés entre parenthèses au long de la traduction allemande. Cette édition n'a pas tenté de rassembler les fragments dispersés et encore inédits de la Tradition d'Hippolyte (entre autres ceux de la B. N. de Paris). Œuvre de deux éminents coptisants, cette publication rendra, malgré tout, telle qu'elle est, de très grands services. D. E. L.

H. A. Musurillo, S. J. — The Acts of the Pagan Martyrs. Acta Alexandrinorum. Oxford, Clarendon Press, 1954 ; in-8, XIV-300 p., 35/-.

Cette remarquable édition de ce que l'on appelle communément aujourd'hui les Actes des martyrs païens d'Alexandrie, donne le texte cri-

tique des divers fragments de papyrus qui nous les ont conservés. Le P. M. dans son commentaire qui occupe les trois quarts de l'ouvrage, discute les origines de cette littérature apparentée par plus d'un côté aux Actes des martyrs chrétiens qui lui sont postérieurs (les textes païens vont de Tibère à Caracalla). Il en conclut qu'il s'agit de compilations dont le but est à la fois antiromain et antisémite. Les Actes prétendent revendiquer les droits de la culture hellénique contre l'envahissement de l'impérialisme barbare. L'A. se montre prudent dans ses affirmations ; il lui semble pourtant que le fait que les Actes se limitent à un laps de temps relativement restreint de l'histoire alexandrine peut trouver une explication : En 199, Septime-Sévère concéda un sénat à la capitale égyptienne ; dès lors, l'opposition à Rome perdait en partie sa raison d'être. Ce beau travail jette un peu de lumière sur un problème difficile, connexe à l'histoire des origines chrétiennes. D. E. L.

Ernest Evans. — Tertullian's Tract on the Prayer. The Latin Text. Londres, SPCK, 1953 ; XX-70 p., 12/6.

M. Evans nous avait déjà donné une édition de l'*Adversus Praxean* de Tertullien (Cfr *Irénikon*, 1951, p. 241). Il a revu ici le texte du *De Oratione* sur les meilleurs manuscrits, mais ne s'est permis que de rares conjectures par rapport aux éditions précédentes. Comme on le sait, ce traité est à la fois une catéchèse baptismale et en même temps le premier commentaire connu de l'oraison dominicale. M. E. en a donné un apparat critique, une traduction anglaise en regard du texte, et des notes explicatives à la fin du livre. Celles-ci portent, comme dans son édition de l'*Adversus Praxean*, généralement sur des questions de vocabulaire, mais cette fois surtout relatives à l'histoire de la liturgie ancienne, dont nous avons ici une source importante. D. O. R.

Edmund Beck, O. S. B. — Die Theologie des hl. Ephraem. (Studia Anselmiana, 21). Rome, Saint-Anselme, 1949 ; in-4, 116 p.

— **Ephraems Hymnen über das Paradies.** (Même coll., 26). Ibid., 1951 ; in-4, XII-174 p.

— **Ephraems Reden über den Glauben.** (Même coll., 33). Ibid., 1953 ; in-4, VI-132 p.

Ces trois ouvrages écrits sur le même sujet donnent confiance : dans la persévérance du travailleur qu'est dom Beck, tout d'abord, et ensuite dans sa compétence qui s'affirme et est appréciée de plus en plus par les savants. Grâce à lui, on est invité ici à pénétrer dans ce monde syrien, en si grande résonance avec tout le génie sémitique de l'Écriture, et dont on ne mesurera jamais assez l'importance théologique. Son étude sur la théologie de S. Ephrem signale un certain nombre de caractères peu relevés encore, comme sa théologie des noms divins (pp. 21, 30), sa présentation du dogme trinitaire, exposé surtout par suggestions et images, sa notion de l'Esprit-Saint, et surtout son anthropologie, en laquelle on peut noter certains traits qui se retrouveront plus tard chez Grégoire de Nysse. — Les hymnes « sur le Paradis », dont l'A. nous donne dans son second ouvrage une traduction latine, refaite en grande partie grâce à une nouvelle collation sur les plus anciens manuscrits, contiennent d'incompa-

rables trésors de doctrine. Sans doute faut-il souvent un grand effort de pensée et d'imagination pour saisir les nuances de ce style poétique très recherché. Le « Saint des Saints » se réfère au fruit défendu (pp. 28, 159), le « lépreux chassé du temple » et « Nabuchodonosor réduit à l'animalité » évoquent Adam chassé du paradis (p. 33), etc. Un commentaire critique et explicatif développé de D. B. aide à comprendre les passages difficiles. — Le 3ᵉ fascicule contient une étude sur le *De Fide* de S. Ephrem, traité composé contre les ariens. Une analyse des termes sémitiques correspondant à *essentia, natura, hypostasis, nomen,* etc. apporte ici un élargissement de ces notions, que nous ne voyons généralement qu'à travers le vocabulaire rationnel de notre culture. On retrouve ici, quoique avec des nuances moins rigides, l'idée de l'incompréhensibilité de Dieu dont les Pères grecs postérieurs feront largement usage, notamment S. Jean Chrysostome et le pseudo-Denys. D. O. R.

Augustinus Magister. Congrès international augustinien : Paris, 21-24 septembre 1954. Communications. Paris, Études augustiniennes, 1954 ; deux vol. in-4, 1.160 p., 4.000 fr. fr.

On ne peut parler que d'une façon bien terne de ce magistral ouvrage, fruit d'une collaboration de cent vingt auteurs, si l'on ne se réfère au *Congrès augustinien* lui-même, qui réunit à Paris plusieurs centaines de disciples et d'admirateurs du plus grand des Pères de l'Église latine. Il faut lire par exemple les 12 p. que M. Plagnieux a consacrées à ce congrès dans la *Revue des Sciences religieuses* pour se rendre compte du mouvement d'idées et de la vitalité intellectuelle qui a circulé en ces jours, autour du souvenir et de l'œuvre du grand Docteur d'Hippone dont on célébrait le 16ᵉ centenaire de la naissance. Impossible d'énumérer même les sujets débattus. Dégager une idée générale nous sera donc tout au plus possible, devant l'abondance des matières et la valeur des sujets traités. — Augustin apparaît, dans la perspective de ce congrès, comme un des tout grands agents généraux de la pensée chrétienne occidentale. De tous les coins du monde de l'esprit, on est accouru à lui pour se mettre sous son patronage. Théologiens, philosophes, historiens du monachisme et de l'histoire des idées, biblistes, moralistes peuvent à bon droit, dans notre Église, le considérer comme leur père. Il est important de noter toutefois que cette paternité se limite à l'Occident, et que l'Orient n'a guère connu Augustin, ou l'a toujours considéré comme appartenant à un autre monde. Il est en effet un des personnages qui ont aidé à distancer les deux chrétientés. Son envergure, son génie, son influence ont marqué profondément toutes les régions de notre esprit. Avec la vulgate hiéronymienne, la règle bénédictine et plus tard l'empire de Charlemagne, l'influence augustinienne constituerait pour ainsi dire le quadrilatère de l'Occident latin. Par ses attaches avec le monde grec cependant, Augustin lui-même plonge dans une *Catholica* plus étendue. Beaucoup d'études de ce recueil en font foi, ne serait-ce que le simple débat autour de la personnalité intellectuelle du saint Docteur : est-ce, en sa doctrine, le néoplatonisme ou le christianisme qui prime finalement ? Un des points de l'influence orientale présente dans la doctrine d'Augustin a été relevé

par M. V. Losskij, — le seul auteur orthodoxe qui ait participé à ce volume : *Les éléments de théologie négative dans la pensée d'Augustin* (p. 575), où il est démontré que la théologie apophatique n'était pas étrangère au grand docteur d'Hippone. Notre attention a été attirée également par l'étude du P. Wenger, un des nombreux religieux augustins qui ont collaboré à ce monument : *Le Sermon LXXX de la collection augustinienne de Mai restitué à Sévérien de Gabala* (p. 175), et dont la vérification avait échappé jusqu'à présent aux érudits qui s'en étaient occupés. Ce sermon avait passé sous le nom de saint Jean Chrysostome dans les homélies latines de celui-ci, puis de là — erreur déjà corrigée par dom Wilmart — dans une série du pseudo-Augustin. Le texte grec inédit, vient d'en être publié ici par le P. Wenger et restitué à son véritable auteur, Sévérien. — Au point de vue unioniste, signalons aussi l'étude intéressante de L. Cristiani sur Luther et saint Augustin (p. 1029), celle de J. Cadier sur Calvin (p. 1059), et celle du P. Refoulé, *Travaux scandinaves sur saint Augustin* (p. 1129). Sans doute faudrait-il citer beaucoup d'études encore, mais à quel critère devrait-on ici se limiter ? Notons qu'un troisième volume de cet *Augustinus Magister*, relatant les Actes du Congrès (300 p. environ) fera suite aux deux précédents : les souscripteurs sont invités à se faire connaître. D. O. R.

Godefroy de Saint-Victor. — Microcosmus. Texte établi et présenté par Philippe Delhaye. (Mém. et Trav. des Facnltés cathol. de Lille, 56). Lille, Facultés catholiques, 1951 ; in-8, 296 p.

Philippe Delhaye. — Le Microcosmus de Godefroy de Saint-Victor. Étude théologique. (Même coll., 57). Ibid., 1951 ; in-8, 324 p.

Ce n'est pas seulement la publication d'un inédit que M. D. nous livre ici. Le second de ces deux ouvrages nous donne un essai de réponse à toutes « les questions qui viennent à l'esprit » d'un paléographe à l'intelligence ouverte, qui se penche sur son texte pour en deviner toutes les richesses. En essayant de replacer l'œuvre du moine victorin dans son cadre, l'A. nous fait implicitement toute une histoire, ou pour mieux dire une description de la pensée médiévale préscolastique, « monastique » comme on l'appelle aujourd'hui. Le grand mérite de son travail a été tout d'abord de débrouiller par une « dissertatio de Godefridis » la confusion généralement commise jusqu'ici entre plusieurs — ou tout au moins deux — personnages du même nom. Ensuite il faut savoir gré à l'A. de nous avoir révélé un augustinien « humaniste », tranchant sur le pessimisme professé souvent sur la nature humaine par les auteurs du XIIe siècle, et qui, dans son riche traité sur le cosmos et l'âme, donne sa préférence, comme les Grecs, à la définition scripturaire de l'homme « image de Dieu », établissant une théologie sereine de la nature « pierre d'attente » (p. 172). — Dix-neuf appendices contenant nne foule de questions subsidiaires — mais souvent riches et neuves — suivent l'exposé doctrinal. Citons particulièrement celles qui concernent la Règle de saint Augustin et la formation canoniale (pp. 200-218). — Quant au texte lui-même, qu'on possède désormais en une édition commode, comment ne pas remercier le savant éditeur de nous l'avoir donné sous une forme si abordable, et si facile à consulter ? D. O. R.

Richard de Saint-Victor. — Sermons et Opuscules inédits. T. I : « L'Édit d'Alexandre ou les trois Processions ». Texte latin, introduction et notes de Jean CHATILLON et W.-J. TULLOCH ; trad. franç. de J. BARTHÉLEMY. Paris, Desclée de Brouwer, 1951 ; in-12, XC-129 p.

Publication d'un traité inédit — peut-être de deux — de Richard de Saint-Victor, réalisée par les soins de trois érudits, qui ont chacun été amenés par les circonstances à livrer leur quote-part. L'Introduction, due en majeure partie à J. Chatillon, essaie de replacer l'*Édit d'Alexandre* (sous le nom d'Alexandre le Grand, sans doute le pape Alexandre III) *ou les trois Processions* (Chandeleur, Rameaux, Ascension) dans son milieu historique. Il n'y arrive que par conjecture, tant les données sont peu claires, farcies d'ailleurs d'allusions allégoriques. Cet opuscule viserait semble-t-il la déposition de l'Abbé Ervise de Saint-Victor, et la réforme qui s'ensuivit. De fait, c'est un traité de la vie spirituelle et de la perfection chrétienne qui est construit, à propos de ces événements, à la manière classique de l'école des Victorins, et où on retrouve les mêmes perfections que dans l'ouvrage recensé avant celui-ci. D. O. R.

Robert Guelluy. — Philosophie et Théologie chez Guillaume d'Ockham. (Univ. cath. lovaniens. Diss. ad grad. Magistr. in Facult. theol. ; ser. II, 39). Louvain, Nauwelaerts ; in-8, XXIV-384 p.

Aux nombreuses études sur Ockham qui ont paru depuis quelques dizaines d'années — et dont celle-ci est sans doute une des meilleures — il faut ajouter l'intérêt que suscite aujourd'hui dans le monde unioniste les questions relatives aux origines psychologiques de la Réforme. Récemment encore, dans son ouvrage *Du Protestantisme à l'Église*, le P. Bouyer rappelait plusieurs fois l'importance de la peusée ockhamienne et du nominalisme, qui, « en évacuant la notion même de substance et toute possibilité de relations réelles entre les êtres, ne pourra, dans l'intuition luthérienne, que poser un Dieu incommunicable à sa créature, et un homme voué irrémédiablement à sa solitude » (cfr *Irénikon*, 1954, p. 480). — On trouvera dans le présent ouvrage, exposée avec une lucidité vraiment méritoire en un sujet aussi complexe et si diversement interprété, la raison essentielle de la position « critique » — si l'on peut ainsi l'appeler —, qui fut le point de départ de l'agnosticisme auquel l'ockhamisme devait conduire. Sans doute, nous ne vivons plus dans cet « engouement pour la logique » qui affleure à toutes les pages de l'œuvre d'Ockham et faisait de lui, malgré tout, le fils de son époque. Mais s'il appartenait bel et bien au XIVe siècle, Ockham fut cependant le précurseur de ce siècle « où les humanistes, se détournant des discussions doctrinales pour s'intéresser aux données concrètes de la psychologie et de l'histoire, insisteront sur la vie intérieure et le sentiment religieux plus que sur le dogme » et « où Luther voudra fonder la vie chrétienne sur une disposition d'âme plutôt que sur l'acceptation d'un système de vérités impersonnelles » (p. 360).
D. O. R.

P. I. Panagiotakos. — *Ἡ Ἱερωσύνη καὶ αἱ ἐξ αὐτῆς Νομοκανονικαὶ Συνέπειαι κατὰ τὸ Δίκαιον τῆς Ἀνατολικῆς Ὀρθοδόξου Ἐκκλησίας καὶ τὰ ἐν Ἑλλάδι κρατοῦντα.* Athènes, Papadimitriou, 1951 ; in-8, 136 p.

Ce traité canonique du sacrement de l'Ordre a comblé un vide dans la littérature religieuse orthodoxe. L'A. a divisé son étude en trois chapitres : le sens et le contenu du sacerdoce ; les conséquences légales et canoniques de son acquisition ; les conséquences légales et canoniques de sa perte. Il a traité ce sujet avec la vaste érudition qui est sienne. Ne limitant pas ses recherches aux seules sources du droit, il tient compte soigneusement de son intime connexion avec le dogme et son information s'étend au champ occidental comme au champ orthodoxe. — S'il est un point où la doctrine orientale diffère de la position latine, c'est celui du caractère indélébile imprimé par la grâce sacerdotale en celui qui la reçoit. M. Panagiotakos l'aborde avec toute l'ampleur voulue. « Si le sacrement de l'Ordre conféré surnaturellement demeure en celui qui l'a reçu d'une manière divine et mystérieuse, c'est-à-dire immuable et immutable pour n'importe quelle puissance humaine... la grâce du sacerdoce demeure immuablement dans l'ordonné... elle imprime en lui un sceau indélébile... » Devant ces affirmations qui résument une vérité incontestée, la position catholique du *character indelibilis* apporte une solution péremptoire, qui prend sa source surtout dans l'enseignement de saint Augustin et a fait l'objet, depuis la séparation, d'une définition dogmatique. — Ici gît la différence avec la doctrine orthodoxe pour qui semblable définition ne dérive pas directement de l'enseignement des Pères et de la législation canonique de l'Église, surtout à l'époque des Conciles œcuméniques. Pourtant cette position n'est pas théoriquement rejetée par les Pères de la foi orthodoxe, ni ne se trouve condamnée par la législation canonique. S'il y eut de bons auteurs qui parurent l'admettre (Confession de Dosithée), il en est d'autres qui l'ont rejetée (Kons. Rhallis). — De la présence permanente de la grâce du sacerdoce dans l'ordonné il faut inférer certaines conséquences : une démission volontaire de la grâce de l'Ordre par l'ordonné lui-même est interdite et impensable ; de même l'Église n'a pas le pouvoir d'enlever la grâce sacerdotale. La peine qu'est la suspense ou la dégradation ecclésiastique, si elle replace l'ordonné dans l'état canonique où il se trouvait préalablement, n'affecte pas la permanence de la grâce du sacerdoce. Celle-ci demeure, *δυνάμει*, *potentia* auraient dit les scolastiques, indépendamment du mode ineffaçable ou indélébile, comme enseignent les Latins, ou simplement immutable comme le croient les Orthodoxes, en se basant sur la notion même du contenu mystérieux de la grâce du sacerdoce. — Il faudrait ajouter beaucoup encore pour donner une idée de la richesse du présent ouvrage ; les limites de ce compte rendu ne le permettent pas, mais nous nous plaisons à y renvoyer ceux que cette grave matière intéresse. D. P. D.

Bernhard Durst, O. S. B. — Das Wesen der Eucharistiefeier und des christlichen Priestertums. (Studia Anselmiana, 32). Rome, Saint-Anselme, 1953 ; in-4, VIII-198 p.

Les chapitres du présent ouvrage ont d'abord paru dans différentes revues sous forme d'articles. La dernière partie avait été éditée une seconde fois en un petit volume, tiré à part de la *Benediktinische Monatschrift* de Beuron (1951). Le tout a été refondu dans le volume livré ici, en une tentative de synthèse. Il s'agit de la participation au Saint Sacrifice de

la messe (prêtres et fidèles), et de toutes questions annexes. Il nous a semblé que la connaissance, ou en tous cas l'utilisation, de la tradition n'était pas toujours très au fait dans ces pages. Les considérations spéculatives ou pratiques ne peuvent suffire dans une question qui doit, somme toute, être résolue par le témoignage des données traditionnelles de l'Église, beaucoup plus que par la scolastique médiévale. De plus, les riches apports de dom Casel en cette matière, même s'ils n'ont pas encore livré leurs dernières lumières et sont encore objet de discussion, n'ont pas été estimés à leur valeur. — Qui plus est, l'A. se prononce en faveur de mutations importantes dans le canon de la messe romaine, sous prétexte de le rendre plus intelligible à la masse. Tout d'abord, le canon est-il fait pour celle-ci, ou n'est-il pas avant tout prière sacerdotale de consécration des mystères ? Ensuite l'A. voudrait, pour le même motif, enlever du Canon les allusions à Abel, Abraham et Melchisédech et les reporter à l'offertoire. Peut-on ainsi toucher à des prières liturgiques aussi vénérables, dans lesquelles on trouve tant de consonance — malgré l'originalité du Canon romain — avec les vieilles anaphores orientales ? De plus, l'introduction d'une épiclèse *avant* la consécration, même si on peut trouver à ce fait un antécédent historique, créerait entre l'Église orientale et nous un fossé de plus, comparable à l'introduction du *Filioque* dans le symbole à l'époque de Charlemagne. C'est une erreur, croyons-nous, que de vouloir supprimer ici les difficultés d'interprétation pour le commun des fidèles : l'élément profond de l'eucharistie restera toujours un mystère, et est un mystère qui dépasse de loin la transsubstantiation de docteurs modernes, et, à vouloir en clarifier ainsi la nature, on finira par le dépouiller de sa substance. Cet ouvrage, malgré ses grandes qualités, ne sera peut-être accueilli qu'avec réserve par certains liturgistes. D. O. R.

Leonardo Scarinci, Silv. O. S. B. — Giustizia primitiva e Peccato originale secondo A. Catarino. (Studia Anselmiana, 17). Rome, Saint-Anselme, 1946 ; in-4, 170 p.

Renato Perino, S. S. P. — La Dottrina trinitaria di Sant' Anselmo. (Même coll., 29). Ibid., 1951 ; in-4, 216 p.

J. P. Muller, O. S. B. — Le Correctorium Corruptorii « Quaestione ». (Même coll., 35). Ibid., 1954 ; in-4, XII-160 p.

Le célèbre dominicain Ambroise Catarini, dout les opinions théologiques tranchent un peu sur la tradition du thomisme rigide, fut, on le sait, un des adversaires les plus vigoureux du luthéranisme naissant. Ses oppositions aux doctrines réformées l'ont fait plus d'une fois s'écarter de la ligne de son Ordre — il s'acharna notamment contre Cajétan — et rejoindre des positions qu'on a appelées pré-molinistes. La doctrine de la justice primitive et du péché originel de ce théologien, qui fut très actif au concile de Trente, est exposée par D. L. Scarinci avec ses particularités qui, si elles ne présentent plus pour notre époque beaucoup d'intérêt, sont tout de même un témoignage de l'évolution de la théologie au XVI[e] siècle. Cfr pourtant le dernier chapitre de cet ouvrage sur les enfants morts sans baptême, qui pourrait être de quelque lumière dans les controverses récentes. Du 2[e] opuscule mentionné, nous ne noterons ici que le ch. 5, où il est parlé du *Filioque*, sur lequel S. Anselme

dut se prononcer à l'occasion du Concile de Bari auquel il prit part (1098), et où il s'agissait d'amener les Grecs de l'Italie méridionale, politiquement séparés de Byzance, à l'unité dogmatique avec Rome. L'exposé de la doctrine anselmienne est objective et détaillée, mais il nous a semblé que la position des Grecs était décrite d'une manière trop peu dégagée des exagérations de la polémique, qui a tant obscurci cette questiou au cours des siècles.

D. J. Muller nous avait donné déjà dans la même collectiou (fasc. 12-13) une édition critique du *Correctorium corruptorii* « *Circa* » de Jean Quidort. C'est une œuvre similaire qu'il nous livre ici, le *Correctorium Corruptorii* « *Quaestione* ». Ces *Correctoria* sont, on le sait, les réfutations que les thomistes ont faites aux corrections (« corruptions ») que certains avaient voulu imposer aux œuvres de S. Thomas. — Textes inédits, utiles pour l'histoire des doctrines au moyen âge. D. O. R.

Matthew Black. — A Christian Palestinian Syriac Horologion (Berlin MS. Or. Oct. 1019). (Texts and Studies. Contributions to Biblical and Patristic Literature. New Series, edited *by* C. H. Dodd, *n° 1*). Cambridge, Univ. Press, 1954 ; in-8, X-458 p., IV planches.

L'A. nous présente l'édition d'un horologion syriaque qui est la traduction en syriaque de l'horologion byzantin grec. On y retrouve la plus grande partie des tropaires et des prières de l'office, ainsi que les psaumes utilisés aux Heures. Ceux-ci ont subi l'influence des Targums et de la Pešittô. L'A. nous doune d'ailleurs une abondante liste de variantes et de notes critiques. Un lexique des mots propres au syriaque palestinien (araméen chrétien) précède la traduction, lexique qui peut nous permettre de juger de la transcription des termes grecs mais qui aurait pu être facilement élargi sur ce point. La traduction anglaise est excellente et suit bien le syriaque sans être trop servilement littérale. Le traducteur syrien ne s'est pas contenté d'une simple translation du texte grec. Non seulement il y a ajouté certaines pièces, mais a modifié la « théologie » de quelques autres. L'A. nous donne l'exemple de ce théotokion où le traducteur a substitué au grec : *δυσὶ γνωριζόμενον ἐνεργείαις*, la phrase suivante : « wmtyd ' btrtyn pysws wbḥd ṣbywn mšlm », phrase caractéristique qui montre bien son monothélisme. Bien d'autres points pourraient être plus largemeut étudiés, et on peut regretter que l'introduction se limite à 18 pages. Mais nous ne pouvons pas trop exiger de ce travail qui est avant tout une édition, remarquablement et soigneusement faite d'ailleurs. Encore une remarque : on aurait pu transcrire, au bas des pages, en caractères arabes les textes en karshuni. D. J. B.

G. A. Rigas. — *Ζητήματα Τυπικοῦ.* Athènes, 1954 ; in-8, 112 p.

L'A., vicaire général de Skiathos, entreprend de discuter le *Typikon* de Violakis actuellement employé dans les Églises de langue grecque. Il nous donne son programme : « La Commission nommée pour la révision du *Typikon* modifia les rubriques ayant comme seul guide, paraît-il, son propre jugement ; elle ne se basait point, comme elle aurait dû le faire, sur l'ancienne tradition. De la sorte, lorsque nous célébrons nos offices

divins, nous n'observons pas en plusieurs points l'ordre de la bonne tradition ancienne, mais nous suivons des usages récents et erronés. Je vais essayer de justifier cette opinion par l'examen des questions qui suivent ». Disons seulement que nous partageons pleinement l'avis du R. P. et que nons le suivons presque partout jusque dans le détail de ses démonstrations. Il a démontré, s'il fallait encore le faire, et de façon irréfutable, que la pratique liturgique en Grèce a besoin d'être ramenée sur des voies meilleures. Ajoutons cependant que cette pratique est encore bien plus *καινοφανὴς καὶ ἐσφαλμένη* même que le malencontreux *Typikon* de Violakis. Signalons un point seulement entre cent : qu'on compare l'ordre de l'*ἀπόλυσις* dans l'*Hiératikon* de l'Apostoliki Diakonia pp. 24 et 101 (où il est juste — mais jamais on ne pourra l'entendre ainsi dans une église grecque !), avec ce qui se trouve pp. 138 et 164 (où il est faux parce qn'incomplet), p. 196 (où l'incorrection est allée plus loin) et ce qu'on lit dans *Ekhlisia* 1954, 15 juillet, n°s 14-16, *p.* 251, où cette cérémouie atteint le point culminant de sa dislocation progressive, résultat d'erreurs et d'initiatives particulières mal éclairées. Si seulement on s'en était tenu au texte ! D. G. B.

Jean Leclercq, O. S. B. — Analecta monastica. 1re et 2e série. (Studia Anselmiana, 20 et 31). Rome, Saint-Anselme, 1948 et 1953 ; in-4, 240 et 206 p.

Dom Wilmart faisait paraître, il y a plns de vingt ans, ses études littéraires intitulées : *Auteurs spirituels et textes dévôts du moyen âge latin* (Paris, 1932). C'est un peu la suite de ces études qui paraissent ici, sous une autre plume sans doute, et non certes d'un « disciple » au sens propre, mais plutôt d'un continuateur plus spécialisé. L'A. confesse du reste dans l'*Avant-Propos* de la 1re série que quelques-unes des références utilisées ont été fournies « par les papiers de feu dom A. Wilmart ». — On goûtera spécialement l'Introduction : *L'humanisme bénédictin du VIIIe au XIIe siècle.* L'A. a développé plusieurs fois à différentes occasions une thèse chère, à savoir que le moyen âge monastique, à mesure où les sources permettent de l'interroger « apparaît traversé de courants littéraires, doctrinaux et spirituels, qui le relient au monachisme primitif, et aux Pères de l'Église » (2e sér., p. 2). — Chacun des volumes contient huit études autour d'écrits spirituels dont plusieurs sont inédits, de lettres, de sermons, de paraboles et de rituels monastiques médiévaux. Le but de l'A. a été surtout, en jetant ainsi un peu éparses sur la table de l'érudition une série de choses rencontrées, « de préparer une étude d'ensemble solidement fondée sur la culture monastique au moyen âge » (1re sér., p. 1). Le travail qu'il a entrepris depuis lors, à savoir la publication des *Opera omnia* de S. Bernard, lui fournira — lui a déjà fourni — l'occasion de se dépouiller encore ainsi pour nous enrichir. D. O. R.

G. Bardy, A.-M. Henry, R. Laprat, G. Le Bras, J.-F. Lemarignier, M.-H. Vicaire. — Prêtres d'hier et d'aujourd'hui. (Coll. « Unam Sanctam », 28). Paris, Éd. du Cerf. 1954 ; in-8, 264 p.

Abbé Michonneau. — Le Curé. (Bibliothèque « Ecclesia », 1). Paris, Arthème Fayard, 1954 ; in-12, 192 p.

La question du sacerdoce est pour beaucoup souverainement actuelle, car elle se pose sur le plan de la réadaptation au monde moderne. C'est dans ce but que ces deux ouvrages ont été écrits. Le premier, en collaboration, cherche à montrer, par une comparaison — suggérée plutôt que réalisée — entre ce qu'était le prêtre autrefois et ce qu'il est aujourd'hui, les postulats du sacerdoce dans le monde contemporain. Partant de la conception de l'Église locale, on en arrive à constater que le prêtre, qui a travaillé pendant presque deux mille ans dans des « lieux » doit aujourd'hui atteindre des « milieux ». Ce livre est en réalité une enquête à travers le passé, dans la mesure où ce passé se différencie du présent. De fait, c'est tout le fonctionnement clérical de l'Église des premiers siècles, du moyen âge occidental surtout et de l'époque tridentine qui est développé ici. On nous montre par exemple la structure nouvelle imposée à l'Église d'Occident sous les régimes des grandes réformes du XIe siècle, structure « où dans l'Église, tout part du pape et tout revient au pape » (p. 141). Il eût été avantageux aussi de considérer la situation du clergé (marié) de l'Orient byzantin, ce qui eût beaucoup éclairé une foule de points de vue et expliqué les variations de notre développement. Les AA. se sont excusés de ne l'avoir pas fait. Quant à l'Orient, un point cependant nous est apparu utilement énoncé et utile aussi à signaler : c'est comment la « déformation centralisatrice » pour ainsi parler qu'avait acquise le cardinal Humbert dans la réforme d'Occident en question, où il avait si bien travaillé, l'avait aussi peu préparé que possible à s'occuper des affaires de l'Église grecque sous Cérulaire, et qu'une grande partie de l'échec de sa mission — sinon la totalité — peut s'expliquer par cette cause (cfr 151 et 227).

Du second ouvrage, on ne peut faire de plus grand éloge que de dire qu'il est émouvant parce que vécu. Celui qu'on suit en ces pages remarquables est un apôtre au grand cœur, qui a mis tout son zèle à faire comprendre l'ingrate mais belle mission du prêtre au monde d'aujourd'hui.

D. O. R.

M. Colinon. — Faux prophètes et sectes d'aujourd'hui. Préf. de Daniel-Rops. (Coll. « Présences »). Paris, Plon, 1953 ; in-12, IV-240 p.

H.-Ch. Chéry, O. P. — L'Offensive des sectes. (Coll. « Rencontres », 44). Paris, Éd. du Cerf, 1954 ; in-12, 504 p.

M.-B. Lavaud, O. P. — Sectes modernes et foi catholique. (Coll. « Les Religions », 9). Paris, Aubier, 1954 ; in-12, 296 p.

K. Hutten. — Seher, Grübler, Enthusiasten. Sekten und Sondergemeinschaften der Gegenwart. Stuttgart, Quell-Verlag, 3e éd. 1953 ; in-12, 608 p., 19,50 DM.

U. Kunz. — Viele Glieder — Ein Leib. Kleinere Kirchen, Freikirchen u. ähnliche Gemeinschaften in Selbstdarstellung. Ibid., 1953 ; in-12, 368 p., 13,80 DM.

La naissance, la propagation enthousiaste, la stabilisation ou l'étiolement de sectes est un phénomène constant de la vie religieuse de notre humanité. Aussi ne voyons-nous pas trop pourquoi on devrait s'inquiéter outre mesure d'une nouvelle recrudescence de cette activité de nos jours, si ce n'est pour s'étonner de l'inimaginable crédulité de ses contempo-

rains. Toutefois on s'inquiète tant chez les catholiques que dans les « Églises » issues de la Réforme. Les trois livres français sortent de milieux catholiques, les allemands, de l'Église luthérienne. Le R. P. Chéry essaie, mais sans le moindre succès, de préciser la différence, pour le monde non catholique, entre une « Église » et une « secte » — le R. P. Lavaud y réussit beaucoup mieux. Le livre de M. Kunz ne s'occupe que de groupements solidement constitués et dont la plupart réclament et reçoivent le nom et la qualité d'Églises. On y trouve, par exemple, outre de nombreuses dissidences luthériennes, les vieux-catholiques, quakers, baptistes, méthodistes et autres. Ce livre se distingue des autres en ce que chacune de ces communions est présentée par un de ses membres.

Les trois autres livres se ressemblent beaucoup quant à la méthode et au traitement objectif du sujet. Ils ont également un noyau commun : adventisme, témoins de Jéhovah, science chrétienne. Chéry et Hutten donnent également beaucoup de place au pentecôtisme, négligé par Colinon. On notera chez ce dernier une contribution importante dans sa discussion des superstitions populaires et du spiritisme, chez Hutten des informations sur les sectes allemandes, et chez Chéry la description de ses propres expériences et la partie statistique. Regrettons que la *Veritas* dominicaine ne s'étende pas jusqu'à l'orthographe des noms propres étrangers (horriblement malmenés) et à la précision dans les dates (également fantaisistes). Nous ne voyons pas du tout quel lien il pourrait y avoir entre des mouvements de sectes et les chartistes, les chrétiens sociaux ou le mouvement d'Oxford (Ch., 30). Il est également inexact de dire que le concile de Trente est accepté par les vieux-catholiques de nos jours (p. 110), ou d'affirmer, comme M. Colinon, que l'Église catholique gallicane « est rattachée à l'Église « vieille catholique » d'Utrecht » (p. 239). Les Églises de l'Union d'Utrecht refusent le nom de « vieux-catholique » à celles qui ne se sont pas ralliées à cette Union et notamment à l'Église catholique gallicane (cf. *Le Sillon*, oct. et nov. 1954). Ce sont des détails (et il y en a bien d'autres), mais il n'eût pas été difficile de les donner exactement. D. G. B.

Carl Schneider. — Geistesgeschichte des antiken Christentums. Munich, Ch. Beck, 1954 ; in-8, LII + 744 et XII + 424 p., DM. 65.

Cette histoire spirituelle du christianisme dans l'antiquité a pour but de dégager les données fondamentales des origines du fait chrétien et de son expansion dans le monde hellénistique. Partant du Nouveau Testament, l'A. analyse les structures du christianisme primitif, mettant en œuvre une somme d'érudition dont les 75 pages d'index donnent une idée imposante. Il étudie d'abord les bases de la religion chrétienne : Jésus et ses disciples, Paul, Jean, puis le développement de la foi nouvelle, son élaboration et son implantation dans les divers milieux ethniques et culturels. Vient ensuite la description de ce qu'est le christianisme des premiers siècles : littérature, arts, culte ; M. C. S. étudie enfin ce qu'il est en lui-même et ce qui constitue son originalité propre par rapport au monde antique d'où il est sorti. A vrai dire, l'immense masse de documents présentés ici laisse souvent une impression un peu confuse et superficielle ; le nombre des sujets traités est trop grand pour que la plupart d'entre eux

ne le soient pas avec une rapidité regrettable ; ainsi des composantes de l'histoire chrétienne aussi importante que le phénomène monastiqne ne sont pas étudiées pour elles-même, pas davantage le martyre et sa spiritualité. L'A. se défend de faire une histoire de l'Église ancienne ; il n'empêche que la manière dont il découpe le passé paraît souvent arbitraire ; il en résulte des rapprochements hasardeux et bizarres ; ainsi le christianisme d'influence égyptienne et celui de l'Afrique latine sont groupés dans la même section : *Afrika.* Plus dommageable nous semble le caractère très unilatéral de l'information de M. C. S. sur certains sujets de première importance : à propos des origines du dogme de la Trinité, l'A., qui ne veut rien nous laisser ignorer de ses antécédents hellénistiques, ne fait jamais mention de travaux aussi fondamentaux que ceux de Prestige ou du P. Lebreton. Mais là encore n'est pas le plus grave. Ce qui déconcerte dans cet ouvrage, c'est le parti pris de l'A. de vouloir obstinément faire dériver tout le fait chrétien de la civilisation hellénistique, en ignorant à peu près systématiquement ses origines juives et vétéro-testamentaires. Un seul exemple significatif : au sujet de l'épiclèse de la liturgie eucharistique, on ne nous fait grâce d'aucun des papyrus magiques, mais on ne trouve pas la moindre référence aux formules bibliques d'invocation. Dans le développement de la foi chrétienne, tout n'est que mythe, magie, influence pénétrante du paganisme. Voilà qui nous ramène bien en arrière, aux plus belles années de la *Religionsgeschichtliche Schule.* C'est dire les limites d'un travail qui décevra ceux qui espéraient y trouver une synthèse objective des origines chrétiennes. D. E. L.

Werner Jaeger. — Paideia, Die Formung des griechischen Menschen, t. I, 3e édition, t. II, 2e éd. Berlin, Walter De Gruyter, 1954 ; in-8, 513 et 418 p., 14.80 DM. chacun.

Werner Jaeger. — Die Theologie der frühen griechischen Denker. Stuttgart, Kohlhammer, 1954 ; in-8, 303 p., 16.80 DM.

Cette troisième édition de *Paideia* confirme, s'il en était besoin, l'importance du célèbre et monumental ouvrage de M. W. J. On sait qu'il est essentiellement une étude de l'homme grec, de son origine et de sa formation. Le premier tome va d'Homère et Hésiode à Aristophane et Thucydide. Le second tome tout entier consacré au IVe siècle embrasse Socrate et Platon. Le troisième qui n'est pas encore sorti de presse sera plus spécialement consacré à l'influence du Platon sur la Grécité.

M. W. J. était particulièrement qualifié pour nous brosser un tableau de la théologie, entendez de la conception du divin, des premiers penseurs grecs : d'Hésiode et Thalès de Milet à Anaxagore et Diogène. Il est, en effet, un aussi bon counaisseur de la pensée grecque classique que de ses aboutissants dans le christianisme. Spécialiste de S. Grégoire de Nysse que tant de liens rattachent à l'hellénisme, il sait discerner dès les origines de la philosophie grecque les lignes directrices de la pensée religieuse qui ne seront pas sans répercussion sur les grands théologiens chrétiens. Par la sûreté de leur information et la modération de leurs conclusions les travaux de M. W. J. sont de première importance pour la connaissance du milieu de pensée où s'est épanoui le christianisme. Ce compte rendu était déjà livré à l'impression quand nous avons reçu le troisième tome

de *Paideia* (462 p.) qui achève l'étude de l'État chez Platon. Une centaine de pages est consacrée à la conception de l'éducation dans Isocrate ; enfin le dernier tiers de l'ouvrage, le plus important, donne une fine analyse de la signification éducative des Lois de Platon ; on sait le rôle joué par les Lois dans l'élaboration de l'idéal de l'homme grec et son retentissement sur la vie religieuse de l'antiquité classique. D. E. L.

Henri-Charles Puech. — Le Manichéisme, son fondateur, sa doctrine. (Publications du Musée Guimet, LVI). Paris, Civilisations du Sud, 1949 ; in-12, 195 p., 700 fr. fr.

Simone Pètrement. — Le Dualisme dans l'histoire de la philosophie et des religions. (Coll. « La Montagne Sainte-Geneviève »). Paris, Gallimard, 1946 ; in-12, 127 p.

Le livre de M. H.-Ch. P. réunit le texte de deux conférences données à Rome en 1946. L'A. y a ajouté des notes abondantes (pp. 98-195) ; elles contiennent une documentation très riche qui étaie l'exposé et fournit au lecteur un matériel indispensable pour une étude plus poussée du manichéisme. L'immense érudition et, disons-le, le grand talent de M. H.-Ch. P. font de cet ouvrage une présentation extrêmement brillante d'une doctrine qui, pour un millénaire, eut partie liée tant avec l'histoire de l'Orient qu'avec celle du moyen âge latin. Les réflexions neuves et perspicaces de Mlle P. sur le dualisme dans l'histoire (platonisme, gnose et manichéisme) ont été complétées depuis par sa thèse sur le Dualisme chez Platon, les gnostiques et les manichéens, dont *Irénikon* a donné un compte rendu en 1949 (t. XXII, 4, p. 87). D. E. L.

B. Reynders. — Lexique comparé du texte grec et des versions latine, arménienne et syriaque de l'« Adversus Haereses » de saint Irénée. T. I : Introd., Index des mots grecs, arméniens et syriaques. T. II : Index des mots latins. (Corp. Script. christ. orient., 141-142 : Subsidia, 5-6). Louvain, Corpus S. C. O., 1954 ; in-8, VI-192 et 356 p., 900 fr.

Les travaux récents de divers spécialistes, de Lundström en particulier, ont fait ressortir l'importance d'une étude philologique approfondie du texte de l'*Adversus Haereses* et des versions, pour parvenir à éclaircir la pensée d'Irénée sur les points où elle est le plus discutée. Le lexique quadrilingue que D. B. R. met entre les mains des chercheurs leur fournit l'instrument indispensable pour effectuer ce travail de façon systématique. En plus des index des mots des fragments grecs, arméniens et syriaques, qui chacun renvoient à l'index latin, l'A. a eu l'heureuse idée de donner au lecteur une concordance du texte grec et des versions d'*A. H.*, et une concordance des éditions qui permet un passage commode d'Harvey à Massuet et qui situe les fragments grecs dans l'ensemble ; on y trouvera aussi le texte des fragments grecs absents de Massuet et d'Harvey, et des fragments arméniens des livres I à III qui dispensent de devoir recourir à des éditions dispersées dans diverses collections. Mais évidemment, la partie la plus précieuse du Lexicon est l'index latin. C'est à lui que l'A. a donné tous ses soins durant de nombreuses années et on en admirera

la richesse et la clarté. Il permet au premier coup d'œil de connaître les attestations d'un mot latin dans *A. H.* et ses parallèles éventuels, grecs, arméniens ou syriaques. Ce lexique devient ainsi l'auxiliaire indispensable de toute étude sérieuse tant de la langue de l'*A. H.* que de la pensée de S. Irénée. D. E. L.

Victor C. De Clercq, C. I. C. M. — Ossius of Cordova, A Contribution to the *History* of the Constantinian Period. (Studies in Christian Antiquity, 13). Washington, Catholic University of America, 1954 ; in-8, XXXII-562 p.

Cette thèse présente une étude d'ensemble très solide sur Ossius de Cordoue. L'A. s'efforce de tirer parti de tous les indices qui peuvent compléter l'état très fragmentaire des sources concernant le grand évêque. Étant donné les multiples affaires où ce dernier s'est trouvé impliqué, c'est plus qu'une biographie : c'est aussi une mise au point de toute une série de questions concernant en particulier la controverse trinitaire au IVe siècle. Né vers 256, Ossius (telle est l'orthographe) qui est bien espagnol (et non égyptien) joua un rôle prépondérant au concile d'Elvire (vers 300) et souffrit pour la foi (303). L'A. s'efforce ensuite de préciser la nature des relations d'Ossius et de Constantin durant la période où l'évêque séjourna à la Cour (312-326). Particulièrement remarquables nous ont paru les deux chapitres consacrés aux débuts de l'arianisme : Mission d'Ossius à Alexandrie (fin 324), sa présidence très probable au synode d'Antioche (selon Brilliantov et même Schwartz et autres), sa présidence solidement établie à Nicée (sans qu'il faille absolument exclure qu'il agissait comme légat de Rome). Ossius est responsable de l'insertion de l'*ὁμοούσιος* qu'il choisit pertinemment mais plutôt fortuitement. (L'A. maintient avec Kelly une nuance occidentale pour ce terme). L'évêque eut une main, pour une bonne part, dans les canons de Nicée repris d'Elvire et d'Arles et semble avoir urgé sans succès le célibat ecclésiastique. L'A. souligne également le rôle prédominant d'Ossius à Sardique où il présidait une fois de plus, où il rédigea le formulaire de foi (que l'A. s'efforce de justifier) et où il proposa les trois quarts des canons *(de episcopis)* qui sont étudiés de près. Enfin l'A. examine les dernières manifestations de son activité sous Libère et termine sur la chute malheureuse du grand vieillard pour lequel il plaide, à juste titre, les circonstances atténuantes.
D. H. M.

Archimandrite P. K. Polakis. — *Ἱστορικαὶ προϋποθέσεις τοῦ πρωτείου τοῦ Ἐπισκόπου Κωνσταντινουπόλεως.* Athènes, 1954 ; in-8, 108 p.

Il y a quelques années encore, on avait tendance, dans les milieux catholiques, à présenter sans nuances l'Orient comme ayant toujours admis, avant le schisme, la primauté, tandis que les orthodoxes se berçaient de l'illusion que l'Occident et même Rome, durant la même période, n'en avaient pas encore pris conscience. Aujourd'hui les divergences dans l'« Église indivise » sur ce point apparaissent clairement, ainsi que l'orientation différente des deux ecclésiologies. L'A., au cours de ces pages déjà parues dans *Theologia* (1952), n'hésite pas à admettre ce dernier point

de vue et, dans ce cadre, il tente de montrer comment l'attitude peu compréhensive des occidentaux et les nombreuses erreurs commises par eux dans la question du schisme d'Antioche, ont entraîné l'Orient (Égypte non comprise) à se constituer un centre d'unité à Constantinople. Après avoir fait le relevé de ces incompréhensions latines, il cherche à préciser le caractère de la « primauté » de Constantinople depuis le IIe concile œcuménique jusqu'au IVe (28me canon). En dépit du caractère légèrement systématique de ces vues, on ne peut que souligner l'érudition de l'A. basée d'ailleurs sur les meilleurs travaux occidentaux (principalement catholiques). — Il faut cependant noter à propos du chapitre d'introduction que si Victor marque comme une première étape dans les affirmations romaines (p. 9) ce n'est certes pas un point de départ absolu dû aux premières manifestations du latinisme. D. H. M.

HISTOIRE

Gaston Zananiri. — Histoire de l'Église byzantine. Paris, Nouvelles Éditions latines, 1954 ; in-8, 318 p.

S. Ém. le cardinal Tisserant a bien voulu honorer d'une préface cette *Histoire de l'Église byzantine*. L'A. a le mérite d'être un oriental, appartenant à la communauté melkite catholique de l'Égypte. Cette qualité donne à son ouvrage un crédit spécial. Un peu déroutant à première vue par son caractère analytique, ce livre rendra cependant de grands services à ceux qui voudront avoir sous la main un précis d'informations clair et rapide sur tout ce qui concerne l'Église byzantine depuis ses origines — et même avant, car le premier chapitre commence aux temps apostoliques — jusqu'à nos jours. Des notices brèves sur tous les groupements actuels de l'Église orthodoxe et sur ceux qui sont unis à Rome sont insérées dans le dernier chapitre. Il manque à cet ouvrage, qui servirait fort bien de répertoire, un index alphabétique détaillé, dont le lecteur aurait retiré le plus grand profit pour une consultation commode. D. O. R.

Kassius Hallinger, O. S. B. — Gorze-Kluny. Studien zu den monastischen Lebensformen und Gegensätzen im Hochmittelalter. (Studia Anselmiana, 22-25). Rome, Saint-Anselme, 1950-1951 ; 2 vol. in-4, XXII-1060 p.

On sait que la réforme clunisienne n'eut guère de succès en Allemagne, alors que dans les autres régions de l'Europe elle se répandit très rapidement. D'autre part, la réforme de Lorraine, partie de l'abbaye de Gorze à Metz, a eu, vers la même époque, une efflorescence extraordinaire dans les pays germaniques. D. Hallinger a entrepris de montrer ici la différence et même l'opposition des deux mouvements, et veut expliquer de ce chef les raisons profondes de leur succès. L'unité clunisienne, très facile à saisir et à mettre en valeur à cause de sa centralisation, est juxtaposée de manière impressionnante, au rayonnement considérable, beaucoup moins connu, du mouvement gorzien, que l'A. a réparti en dix groupes

de filiations : Lorraine, Trèves, Ratisbonne, Niederaltaich, Lorsch, Fulda, Mayence, Alémanie, groupes mixte-lorrain et jeune-gorzien (le seul influencé par Cluny). Chaque groupe est représenté par une carte détaillée. Chemin faisant, c'est un tableau remarquable de la situation des monastères allemands qui est retracé dans cet ouvrage, le meilleur peut-être pour l'histoire monastique de ces régions aux Xe-XIIe siècles. L'A. s'applique à montrer l'opposition Gorze-Cluny dans les observances, l'idéal, le vêtement, la liturgie, etc., et surtout dans la centralisation clunisienne et l'autonomie de chaque monastère si bien respectée par la réforme de Gorze. Cette opposition fait thèse, et tend à s'affirmer de-ci de-là parfois de manière un peu forcée. L'A., bien informé pourtant, ne semble pas avoir connu l'ouvrage remarquable de J. Evans, *Monastic Life at Cluny* (1931). D. O. R.

Helmut Kressner. — Schweizer Ursprünge des anglikanischen Staatskirchentums. Gutersloh, Bertelsmann, 1953 ; in-8, 136 p., 12 DM.

Le grand défenseur du système elisabéthain, le primat Whitgift, identifie dans sa lutte contre Cartwright l'Église et l'État chrétien. L'A. s'efforce de démontrer que cette conception a ses sources sur le continent et en particulier chez Zwingle et certains de ses émules. Il souligne d'abord le fait que le réformateur zurichois développe une théorie des rapports de l'Église et de l'État, originale par rapport à Luther et à Calvin. Cette nouveauté vient de ce que Zwingle amorce un rapprochement entre le domaine religieux et l'action politique, en mettant en valeur le rôle du facteur éthique qui sert de trait d'union. L'A. suit alors les progrès de cette conception chez Wolfgang Musculus, disciple de Bucer. W. Gualter enfin joue le rôle d'intermédiaire direct entre la Suisse et l'Angleterre. Ce dernier expose avec une vigueur particulière cette tendance anticalviniste où se trouve désapprouvé le droit divin d'un unique mode de gouvernement et de discipline ecclésiastique en faveur de ce qui s'intégrera le mieux à la forme politique concrète. Whitgift recueillera cet héritage et en transmettra la problématique à Hooker au VIIIe livre de l'*Ecclesiastical Polity*. D. H. M.

Aimé-Georges Martimort. — Le Gallicanisme de Bossuet. (Coll. « Unam Sanctam », 24). Paris, Éd. du Cerf, 1953 ; in-8, 792 p.

Raymond Schmittlein. — L'aspect politique du différend Bossuet-Fénélon. Bade, Éd. Art et Science, 1954 ; in-4, XXXIV-504 p.

C'est presque une mode aujourd'hui que de réhabiliter les hérétiques, c'en est une aussi — preuve du non-conformisme obstiné de notre génération — que de revoir à la loupe les faits et gestes des grands hommes d'Église, pour faire pièce aux apologies qui les ont surfaits. Qu'à plus d'un égard la réputation de Bossuet ait été l'objet d'une admiration exagérée, on n'aurait nulle peine à le démontrer. L'histoire connaît déjà bien des travers en ce grand homme. Récemment on a ramené à de justes proportions sa coutroverse avec Jurieu (R. STRUMAN, dans RHE, 1941, p. 145 sv.). Voici qu'à présent, les tenants et les aboutissants — il faudrait dire les dessous — de son gallicanisme, mis à jour avec tant d'acribie et de

probité, ne le grandissent certes pas. Voici enfin, plus grave, que les rumeurs concernant sa vie privée sur lesquelles la plupart des écrivains ne s'étaient aventurés qu'avec réserve faute de preuves décisives, sont analysées sous tons leurs aspects, avec une audace presque sans pudeur.

Tout ce que M. Martimort nous dit du gallicanisme de Bossuet — lequel se révèle ici, d'une manière évidente, comme incompatible avec la doctrine de l'Église — est à un certain point de vue d'un très grand profit. En effet, la pure théologie de l'épiscopat à extraire de ses théories gallicanes y est exprimée avec une ampleur et une justesse de vue encourageante et bienfaisante. Et si le revers de la médaille est moins honorable, les pages magistrales où nous est livrée cette doctrine valaient cette publication, dont il y a, de ce côté, beaucoup à retirer. Le petit chapitre « L'abbé Bossuet et la réunion des protestants » nous montre Bossuet pourrsuivi durant toute sa vie par cette grande œuvre « à laquelle il apporte tous ses talents, toutes ses énergies » (p. 279) ; sa méthode consiste plutôt « à concilier qu'à discuter » (p. 280). Ses vues sans doute ne s'accommodent point des opinions ultramontaines, mais il ne nous paraît pas que l'erreur gallicane ait été ici la canse d'un fléchissement théologique : il voyait les choses historiquement. Ces quelques pages ne sont du reste qu'un tout petit détail de fresque dans l'ensemble d'une étude des plus documentées et remarquablement bien construite, qui renouvelle somme toute l'histoire du XVIIe siècle religieux en France. L'A. en finissant, devant les petits côtés — « mesquineries, réticences stériles vis-à-vis du Saint-Siège » etc. — du gallicanisme de Bossuet, nous fait remarquer que l'ensemble de sa doctrine est au fond l'« expression maladroite d'une théologie de l'Église qui a ses grandeurs et ses limites, mais dont nous devons tout de même nous rappeler les grandeurs avant d'en souligner les limites » (p. 702). On a suffisamment rappelé sa définition de l'Église : « Jésus-Christ ... répandu et communiqué, Jésus-Christ tout entier, etc.... » Notre théologie de l'Église, si bien renouvelée au cours de ces dernières années, Bossuet la trouverait sans doute à son goût, et les inquiétudes qu'il manifestait à l'égard « des sentiments particuliers du Cardinal Bellarmin » (p. 290) seraient peut-être efficacement contrebalancées aujourd'hui.

« Grandeurs et limites... » M. Schmittlein, lui, vise plus à limiter qu'à grandir. Son livre cependant semble vouloir se ranger du côté de M. Martimort : l'A. tente, en effet, de se mettre à la même barre dans son « Avis au lecteur » (pp. XI-XII). En réalité, il eût mis M. Martimort dans l'embarras s'il avait paru le premier. N'a-t-on pas reproché à l'auteur du « Gallicanisme » de n'avoir soufflé mot d'un des points essentiels de ce second ouvrage (*Rev. des Sc. relig.*, 1953, p. 135) ? L'œuvre de M. Schmittlein est sous une magnifique et habile présentation un épluchage rigoureux de tout de ce que la politique — et quelle politique ! — a pu laisser de traces autour du nom des deux prélats, Fénelon et Bossuet, dans la querelle du quiétisme. « On peut considérer comme acquis, dit l'A., que le différend Bossuet-Fénelon ne fut pas un épisode de la lutte entre les Jésuites et les Jansénistes, mais que de larges cercles de ces deux organisations s'y trouvèrent mêlés et engagés pour des raisons de sympathie personnelle... M. de Cambrai a été très longtemps égaré par le respect et l'affection qu'il portait à Mme de Maintenon. Il a cru que celle-ci agissait sur

les conseils de Bossuet, alors qu'en réalité c'est Bossuet qui agissait sur les ordres de Mme de Maintenon » (p. 486). Au demeurant, derrière les deux évêques, deux femmes : Mme Guyon d'une part, qui sort indemne, oui, ainsi que son maître vertueux, mais après combien d'éclaboussures qu'il fallait essuyer à mesure qu'elles étaient reçues !, il en reste toujours quelque chose ; d'autre part, Mlle de Mauléon, qui n'a rien à voir, elle, avec le quiétisme, mais fut dans l'intimité de l'évêque de Meaux jusqu'à son dernier jour, après avoir été clandestinement sa femme avant qu'il ne reçût les ordres. « Égaré dans l'Église comme le furent à cette époque tant de fils de grandes familles, Bossnet n'avait sans doute pas d'antre moyen, lui roturier, de donner libre cours à son génie que d'entrer dans les ordres » (p. 488). — De grandenr, hélas ! il n'est plus ici question pour personne ! Il ne reste, de la lecture de ce livre, qu'un pénible dégoût pour tons les ragots entassés, malgré les preuves, à peu près convaincantes, que l'A. a réussi à accumuler. Le métier d'historien dispense-t-il de celui d'écrivain, qui est tout de même d'élever les âmes et non de salir ? L'ouvrage est muni d'un *imprimatur*. Sans doute, l'*imprimatur* n'a-t-il pas porté sur les gravures, ni sur l'art de les accoler. Il est pour le moins étrange de trouver sur un *recto* Madame de Maintenon — dont la personnalité troublante apparaît tout au long de l'ouvrage — habillée en Ste Françoise, et au *verso* de la même feuille la même personne en naïade, sortant du bain. Nous nous demandons si l'approbation ecclésiastique n'a pas été entraînée à son insu dans une aventure. — Quant au livre lui-même il est sûr qu'il se vendra et fera beaucoup parler. On n'a rien épargné du reste pour le rendre attrayant : typographie splendide, reproductions, détails alléchants pour la curiosité, et surtout qualité incomparable du style. Il n'est pas jusqu'aux citations de l'Écriture mises en exergue des chapitres qui ne soient un programme satirique : *A negotio perambulante in tenebris ; Circulus aureus in naribus suis ; Pondus et pondus, mensura et mensura ;* et surtout, alors, en français : « Il y a trois choses étonnantes et une quatrième que je ne comprends pas : le vol de l'Aigle dans le ciel, la trace du serpent dans les rochers »... !(p. 23). D. O. R.

B. A. van Kleef. — Geschiedenis van de Oud-Katholieke Kerk van Nederland. (Van Gorcums Historische Bibliotheek, 42). Assen, van Gorcum, 2e éd. 1953 ; in-8, 267 p., fl. 9,50.

C. B. Moss. — The Old Catholic Movement, its Origins and History. Londres, SPCK, 1948 ; in-8, 360 p., 15/-.

Le premier de ces ouvrages donne des informations précieuses sur l'histoire de l'Église d'Utrecht ; cette 2e édition est un complément important à la première de 1937. La préface nous dévoile le point de vue de l'A. : l'Église d'Utrecht est considérée comme l'Église authentique et légitime des Pays-Bas dont les origines remontent jusqu'à S. Willibrord et même plus haut. Avec un amour remarquable pour son Église et dans un style agressif, l'A. décrit le développement du christianisme dans son pays en distinguant quatre périodes : 690-1559 ; 1559-1723 ; 1723-1870 ; 1870 à nos jours. C'est surtout les 2e et 3e périodes qui sont intéressantes, puisque ce sont celles de la controverse aussi bien avec Rome qu'avec la république des Sept Provinces Unies. L'A. cite plusieurs lettres et ou-

vrages peu connus, citations rassemblées dans l'appendice. Nous regrettons cependant que M. v. K. ne montre pas plus de rigueur critique dans le choix de sources scientifiquement valables pour fonder certaines constatations et conclusions par trop catégoriques. Par exemple : sa caractérisation de l'Église nationale à l'époque de Charlemagne ne se justifie par la citation d'aucun texte. Quant aux questions du jansénisme, surtout en France, il est certain que les choses sont beaucoup plus enchevêtrées que l'A. ne le suggère ; il a une tendance très forte à simplifier la complexité concrète de l'histoire, comme si tout s'expliquait par la controverse entre les jésuites et les séculiers. A la fin, l'A. parle du grand rôle que l'Église V.-C. joue et jouera dans le mouvement œcuménique. Nous sommes déçu de constater que malgré cela le livre respire une atmosphère apologétique et antiromaine presque irritante. Après pareille carrière œcuménique, on eût pu espérer plus d'objectivité.

En parlant de ce livre il nous semble utile de rappeler aux lecteurs l'ouvrage autrement important de Moss, qui entre consciencieusement dans les origines du gallicanisme et place l'Église d'Utrecht résolument dans la grande ligne du gallicanisme doctrinal, s'efforçant de lui enlever ainsi toute apparence d'un mesquin petit schisme provincial. M. Moss traite des mouvements séparatistes qui suivirent le concile du Vatican en montrant qu'ils contiennent beaucoup d'éléments que l'Église d'Utrecht n'a jamais connus, malgré l'union d'Utrecht qui réunit tous ces groupements. Sans nier les qualités de ces ouvrages on peut regretter que leur ton dominant soit si éloigné de l'irénisme. D. G. B.

Gustaf Aulén. — Hundra års svensk kyrkodebatt, Drama i tre akter. Stockholm, Svenska Kyrkans Diakonistyrelses Bokförlag, 1953 ; in-8, 238 p., 12,50 cour. s.

Après avoir longtemps enseigné la théologie dogmatiqne à Lund, l'A. a été vingt ans évêque de Strängnäs, puis, dans la retraite, il n'a pas renoncé au travail. C'est donc un théologien et un homme d'Église qui retrace ici le « drame » auquel il a été mêlé toute sa vie. Le sous-titre d'ailleurs ne fournit que des transitions toutes naturelles, et le récit n'est aucunement « dramatisé ». Son intérêt est double. On y trouvera un aperçu de tout le mouvement de l'ecclésiologie suédoise depuis cent ans, aperçu très clair parce qu'il sait renoncer aux détails et aux à-côtés pour mieux souligner l'essentiel. Ainsi apparaissent successivement les trois tendances de la fin du XIXe s. ; puis le renouveau du XXe, animé surtout par deux personnalités très accusées, E. Billing et N. Söderblom ; enfin, depuis 1930, le nouveau mouvement Haute-Église, qui vise à renouveler toute la vie de l'Église suédoise par un retour à ses sources, et la remise en valeur de la notion néotestamentaire d'Église, due spécialement à A. Fridrichsen et à ses disciples. Mêlée à cet exposé historique, on rencontre aussi partout la pensée de l'A. De ce point de vue, on notera sa prise de position à l'endroit de la Haute-Église contemporaine, dont il estime les intentions de l'apport positif, mais qu'il met en garde fermement (en la personne de G. Rosendal) contre les « extravagances » ritualistes et les doctrines étrangères à la tradition luthérienne suédoise. Quant au renouveau biblique, il semble en exposer les résultats sans les discuter, comme

s'il était heureux d'être grâce à eux confirmé dans sa manière de voir. Dans les dernières pages, il énumère les « questions » que ces données posent à chacun des acteurs du drame, ce qui est une façon de rappeler sa pensée sous une forme plus serrée. L'A. est un des théologiens les plus respectés de l'Église suédoise : lorsqu'il met au-dessus de tout la communion avec le Christ mais qu'il y implique la vie dans l'Église, lorsqu'il avertit du double péril constant, individualisme et institutionalisme, il sera écouté par beaucoup comme un écho très sûr de la Bible et du luthéranisme de son Église. L.-M. DEWAILLY, O.P.

A. T. Olmstead. — The History of the Persian Empire. (Achaemenid Period). Chicago, The University of Chicago Press, 1948 ; in-4, XVIII-576 p., LXX pl. h.-t., 10 dl.
A. J. Arberry. — The Legacy of Persia. (Coll. « The Legacy Series »). Oxford, Clarendon Press, 1953 ; in-12, XVI-421 p., 53 pl. h.-t., 21/-.

L'auteur de l'Histoire de l'Empire perse n'a pas vu son œuvre publiée ; ses collègues de l'Université de Chicago et sa fille ont pris la responsabilité de cette édition. La publication d'un tel ouvrage était indispensable : rien de substantiel n'avait paru depuis que George Rawlinson faisait paraître, il y a quatre-vingts ans, son œuvre sur les cinq grandes monarchies de l'ancien monde oriental. Or, depuis lors, l'histoire ancienne a été renouvelée par les découvertes incessantes dans le Proche-Orient : inscriptions, archives, tablettes, objets divers, statues, cités entières... permettent de refaire l'histoire de la Perse, du point de vue des Perses et non seulement des Grecs. Découvertes sensationnelles que celle de l'autobiographie de Darius en araméen, que celle des ruines de Persépolis, admirablement conservées. L'enthousiaste préface nous fait saisir l'importance de cette étude pour l'histoire générale, pour la connaissance de la Bible, pour l'histoire des Religions. On ne peut résumer un tel ouvrage : trop de sujets, et tous importants, pour la connaissance de l'histoire biblique, comme de la langue araméenne, et des civilisations méditerranéennes. La dynastie achéménide (Cyrus le Grand, Cambyse, Darius, Xerxès) marqua certainement le plus l'histoire de la Perse lorsque son Empire couvrait quasi tout le monde connu ; elle a joué souvent un rôle décisif dans l'Histoire sainte. Et d'autre part, comme nous le dit A. J. Arberry, la Perse a laissé au monde un fastueux héritage. Pour nous rendre conscients de ces bienfaits, des spécialistes ont étudié les divers aspects culturels de l'héritage perse. J. H. Iliffe introduit l'ouvrage par une étude sur la Perse et le Monde ancien. Puis le byzantinologue Talbot Rice, parlant de l'ère chrétienne, montre l'immense influence exercée par la Perse dans l'art byzantin, dans la vie byzantine : pour comprendre l'art byzantin, il faut connaître l'histoire et l'art perses. De là l'importance de ces ouvrages. Reuben Levy montre comment les Arabes utilisèrent tout ce que la Perse leur offrait ; c'est ce que nous expose D. Barrett dans le chapitre sur l'art islamique de la Perse, tandis que H. Goetz nous décrit les interactions de l'Inde et de la Perse. « Dès les temps les plus anciens et des régions les plus lointaines, il n'y a pas une croyance ou un rêve, un culte ou un espoir qui n'ait été intégré ou tenu en suspension dans cet élixir fameux qu'est la culture perse » dit G. M. Wickens en parlant de la Religion. C'est en Perse qu'il faut étudier le

chiisme, le mysticisme soufite, le fatalisme, expressions de la vie religieuse islamique. Al Gazali, la grande figure islamique, était persan. Ces quelques indications suffiront à montrer l'intérêt de cet ouvrage collectif. Les autres contributions ne sont pas moins importantes ; elles concernent la langue, la littérature, les tapis, les jardins, la science, ce que l'Occident pense de la Perse. Un beau livre, illustré de 53 planches h.-t. qui couvrent toute l'histoire perse. D. Th. Bt.

Ole Klindt-Jensen. — Foreign Influences in Denmark's early Iron Age. Copenhague, Ejnar Munksgaard, 1950 ; in-4, 248 p. ill.

Le Danemark a été un lieu de rencontre de cultures diverses : autochtone, celtique, romaine, germanique. L'A. se contente d'étudier deux siècles : celui avant le Christ et celui après le Christ. L'importance des découvertes archéologiques, faites à notre époque, exigeait leur classement. En fait, tel est le but de cet ouvrage. Par le genre d'objets, par leur destination, par leur origine et leur époque, l'auteur relève tout ce que l'on connaît à ce jour. C'est par ce dépouillement que s'impose la preuve de multiples influences étrangères, et qu'apparaît l'histoire de ces deux siècles, avec ses migrations et les déplacements de population, comme des échanges lointains. C'est l'occasion, pour l'auteur, de réexaminer les hypothèses sur l'origine des Germains, de réétudier les Cimbres, de synthétiser les données certaines sur l'art celtique ; bref, cet ouvrage présente de fort nombreux points de grand intérêt pour l'historien de l'Europe. Il est temps que l'on s'occupe davantage de la Scandinavie. Cet ouvrage en donnera le goût à plus d'un. D. Th. Bt.

Dom Augustin Savaton. — Dom Paul Delatte, Abbé de Solesmes. Paris, Plon, 1954 ; in-8, 362 p.

Dom Delatte fut incontestablement un des tout grands abbés de l'Ordre bénédictin de notre siècle. Son *Commentaire sur la Règle de Saint Benoît*, que les plus difficiles déclarent « le meilleur » restera tel sans doute encore longtemps. Ce qu'on a publié de ses œuvres sur l'Évangile et sur S. Paul sont des travaux spirituels remarquables. Il était naturel que, quelque quinze ans après sa mort, se soit trouvé un disciple pour réunir les premiers éléments d'une biographie. Un autre grand abbé, dom Marmion, n'avait pas attendu si longtemps : cinq ans avaient suffi à un admirateur pour mettre sur pied un copieux recueil de souvenirs. Dans l'un et l'autre cas, on n'a pu prétendre offrir au public une biographie complète, ni même une « biographie tout court ». La préface et l'avant-propos de l'un et l'autre ouvrage font, à ce point de vue, la même déclaration. — Né de famille modeste dans le Nord de la France, successivement séminariste, vicaire, professeur d'université puis moine, dom Delatte entra à Solesmes huit ans après la mort de dom Guéranger, à une époque où la vie monastique y était singulièrement désorganisée. Les lois d'expulsion maintenaient la communauté dispersée dans le village, et les moines se réunissaient tant bien que mal pour les exercices réguliers en différents locaux (situation qui dura au total près de quinze années). L'abbaye de

Ste-Cécile, où les moniales avaient conservé leur demeure, devait en plus d'une circonstance soutenir les efforts des religieux, et le P. Abbé, dom Couturier, favorisait, plutôt que de se le réserver, le recours à la grande moniale que fut dame Cécile Bruyère pour tout ce qui concernait l'héritage spirituel du fondateur des deux communautés. Cette situation anormale a été l'objet de difficultés ultérieures, dont, à partir de 1890, le nouvel abbé dom Delatte put sortir tout à son honneur. Le présent livre aurait pu faire valoir ce dernier point avec plus de précision et plus explicitement, s'il n'eût fallu à cette occasion remuer toute une littérature d'odieuse malveillance. Une seconde fois, les décrets d'expulsion menèrent Solesmes hors de ses murs. C'est à l'île de Wight que se regroupa la communauté, et dom Delatte y fit comme une fondation nouvelle, qui demeure encore aujourd'hui, un peu atténuée, mais prospère, depuis le retour à Solesmes. — D'nn caractère très entier, d'une fidélité invincible à certains grands principes, dom Delatte a pu être discuté en beaucoup de circonstances. L'A. ne pouvait ici tout raconter. Mais le témoignage de vénération unanime du plus grand nombre de ses fils qui sont demeurés toujours à ses côtés, est un argument d'un très grand poids en faveur de la profonde valeur religieuse de cette âme étincelante d'intelligence et de lumière, et dont les riches qualités apparaîtront sans doute encore à l'extérieur, à mesure où il sera donné de les faire connaître. On peut dire sans ambages que c'est dom Delatte qui a « fait » le Solesmes d'aujourd'hui, qui lui a donné sa ligne accusée et nette, maison de prière et de vertu, avec le rayonnement que nous lui connaissons dans la France actuelle et au-delà des frontières. — L'essai biographique que nous avons sous les yeux ne nous révèle peut-être pas assez, dans sa structure, la grandeur du héros. Trop de fois nous sommes invités à suivre dom Delatte dans de petites choses. Il semble qu'on ait voulu surtout rafraîchir la mémoire de tous ceux qui l'ont connu de près, petits et grands, plutôt que de camper le personnage. D'autre part, les menues histoires conservées ici ont leur valeur, et permettront à un biographe qui aura plus de recul de laisser dans l'ombre la plupart de ces détails. D. O. R.

Atti del primo Congresso Nazionale di Archeologia Cristiana. Siracusa, 19-24 Settembre 1950. Rome, « L'Erma » di Bretschneider, 1952 ; in-4, 292 p. 50 pl., h.-t.

La tenue d'un Congrès d'archéologie chrétienne en Sicile devait mettre en valeur les influences orientales dont cette région a bénéficié. La visite d'excavations récentes permit, entre autres, d'étudier la basilique rupestre byzantine de S. Lucia di Mendola, celle du Musée Bellomo avec ses sculptures byzantines ; celle de la Cathédrale pour les transformations byzantines du VIIe siècle. Une excursion à Cava d'Ispica-Ragusa-Noto fit connaître également des tombes byzantines, des restes de peinture. Mais l'archéologue lira dans ce volume les communications faites à ce Congrès. Parmi elles, il faut signaler celle de C. Cecchelli sur la « Sagesse de Dieu », représentation qui se prête à diverses interprétations, et qu'il faut connaître puisque l'Orient a aussi développé ce thème (pp. 111-142), une étude technique sur la fixation des mosaïques de Ravenne et leurs « palimpsestes » de G. Bovini (pp. 101-106), une autre sur un baptistère byzantin de Comiso, etc. Cinquante planches h.-texte illustrent ces études.

D. Th. Bt.

Georges Séfèris. — Trois jours dans les églises rupestres de Cappadoce. (Coll. de l'Institut Français d'Athènes). Athènes, Inst. franç., 1953 ; in-8, 48 p., 50 pl.

N'ayant pour but que d'intéresser aux églises rupestres de Cappadoce un public assez large, pour qui l'ouvrage magistral du P. de Jerphanion reste inaccessible, l'A. a certainement conquis la sympathie et l'admiration pour l'œuvre accomplie par les moines cappadociens. Il insiste sur le caractère vivant et tout réaliste de ces fresques, sur leur tendance marquée au réel, au concret, à la figuration dramatique. Ces décorations murales, toutes « démotiques » — surtout pour ce qui concerne les peintures les plus anciennes — ont exercé une influence notable sur le dernier essor de l'art byzantin, la Renaissance des Paléologues.

D. J.-B. v. d. H.

V. E. Nash-Williams. — The Early Christian Monuments of Wales. Cardiff, University of Wales Press, 1950 ; in-4, XXIII-258 p., LXI pl. h.-t.

Cet inventaire des monuments chrétiens primitifs du Pays de Galles couvre la période qui s'étend de la fin de l'occupation romaine à l'arrivée des Normands. On se rendra compte de la difficulté d'un pareil inventaire de plus de quatre cents pièces, dont une douzaine seulement portent une date. Les monuments ont été divisés en quatre groupes, s'étendant du Ve au XIIIe siècle ; c'est à la détermination et à l'étude des caractères de ces quatre groupes qu'est consacrée la première partie de l'ouvrage. La seconde contient le relevé et la description par comté de toutes les pierres connues. La majeure partie de ces monuments est faite de croix, de pierres tombales, de bandeaux décorés et de quelques cadrans solaires. L'écriture des inscriptions est latine, grecque, irlandaise et ogham. On trouve même des traits coptes. L'écriture ogham est d'origine irlandaise ; elle remonterait plns haut que le Ve siècle av. J.-C. Les inscriptions permettent de supposer une activité missionnaire venant des Gaules. L'étude des si nombreuses croix signalées ici fournit de précieux documents snr le culte de la Croix, son apparition, sa représentation et son extension comme symbole chrétien majeur. (Plusieurs fois le Christ porte le *colobium*). Un nombre considérable de faits intéressent le christianisme primitif (organisation, culte, hagiographie). Cet ouvrage fournit des documents à l'histoire (il faut signaler les cartes, qui permettent de suivre le progrès et les routes de l'Évangile), à l'iconographie, à l'hagiographie, à l'art, comme à l'épigraphie, à la linguistique, à la géographie... Est-ce suffisant ? Il est difficile d'analyser un inventaire pareil dans les limites d'une recension. Nous le redisons : un ouvrage de grande valeur pour l'étude du christianisme primitif et particulièrement dans les Iles britanniques et le monde celtique. Les planches en h.-t. et les dessins dans le texte augmentent l'intérêt du volume. D. Th. Bt.

Kamil Novotný and Emanuel Poche. — The Charles Bridge of Prague. Prague, Poláček, 1947 ; in-8, 156 p., 43 pl.

Le « Pont Charles », appelé ainsi d'après le nom de celui qui l'a fait construire, quoique ce nom n'y soit attaché que depuis 1870, est une

des œuvres d'art les plus remarquables de la capitale tchèque. A partir du XVII[e] siècle ce pont, construit sous la direction de Peter Parler, a été embelli par une série de statues monumentales, sculptures importantes pour l'histoire de l'art baroque en Europe centrale. — Les thèmes choisis pour la décoration, fortement influencés par les idées de la Contre-Réforme, soulignent le changement idéologique et artistique de la capitale de la Bohême. Les statues sont pour la plupart l'œuvre des deux Brokoff (père et fils), les deux géants de la sculpture baroque tchèque. Par le fait que plusieurs des groupes originaux ont dû être remplacés par des œuvres plus récentes — le dernier groupe (SS. Cyrille et Méthode) date de 1938 — on peut dire sans exagération que le Pont Charles, pris comme un tout, est une peinture vivante illustrant magnifiquement le sort, souvent varié, de la ville de Prague pendant une période de cinq siècles et demi.

D. J.-B. v. d. H.

RELATIONS

H. G. G. Herklots. — Looking at Evanston. A Study of the Second Assembly of the World Council of Churches. Londres, S. C. M. Press, 1954 ; in-12, 114 p., 3/6.

Cet opuscule veut donner un rapide mais exact tableau d'ensemble d'Evanston 1954, et y réussit bien, grâce à la compétence et au talent de son auteur, chanoine de l'Église d'Angleterre. En voici le sommaire : The Message of the Assembly. 1. Walking Together. 2. Entering the Fellowship. 3. Let the Church be the Church. 4. No Easy Answers. 5. Man's Inhumanity to Man. 6. In this Generation. 7. The Challenge to Totalitarianism. 8. Eight Tons of Paper. 9. From Discussion to Report. 10. From Report to Decision. Appendix : the Member Churches of the World Council of Churches. Questions for Discussion. D. C. L.

Commission on Faith and Order of the World Council of Churches. Minutes, Commission and Working Committee Evanston and Chicago 1954. Faith and Order Commission Papers N° 21 ; in-8, 40 p.

Cette brochure est très intéressante. Elle contient ce qui s'est précisé aux deux séances de la Commission qui continuera dans la ligne d'une commune et christologique recherche théologique. Un représentant de la Jeunesse a dit que, à moins d'abandonner sa neutralité, constitutionnelle parce que consignée dans sa Constitution, concernant la future unité de l'Église, et de risquer par là un schisme interne, la Commission devrait mettre la communauté avant la doctrine. Parmi les plans d'études notons : que le « groupe d'enquête sur le prosélytisme » en aura un et sera présidé par le Dr. H. Meyer, évangélique allemand ; que la commission théologique sur le culte a seule en plus des sections américaine et européenne habituelles, une pour l'Est asiatique ; que les fameux facteurs culturels et sociaux (« non théologiques ») ne seront pas étudiés par une commission spéciale mais seront pris en considération très sérieuse par toutes les commissions théologiques. — Le secrétaire exécutif, le Dr. R. Nelson, a trouvé que sa tâche était moins difficile que celle de ses prédécesseurs

(qui, eux, n'étaient pas simplement exécutifs) parce que ses collaborateurs sont « des hommes qui font eux-mêmes les propositions et les exécutent » (p. 12). — On a souhaité que *Foi et Constitution* occupe une place plus considérable à la future troisième assemblée générale du Conseil œcuménique. Afin d'augmenter l'intérêt pour *Foi et Constitution* dans les Églises, sont prévues des conférences régionales (en Asie p. ex.) et des visites plus fréquentes du secrétaire exécutif. D. C. L.

Evanston Essentials. A Selection from the Message and Reports of the Second Assembly of the World Council of Churches. Londres, British Council of Churches, in-12 ; 16 p., 6d.

Il est intéressant de constater que cet opuscule dont le titre en dit assez, est publié par le *British Council of Churches* pour étendre la connaissance d'Evanston parmi les Églises sur place. D. C. L.

Minutes and Reports of the Seventh Meeting of the Central Committee of the World Council of Churches. Evanston, (Ill.), USA, August 27th, 31st, September 1st, 2nd, 1954 ; Genève, 17, Route de Malagnou ; in-8, 56 p.

Les deux sessions du Comité central, précédant et suivant l'assemblée d'Evanston, ont été simplifiées. Beaucoup d'attention a été prêtée aux questions budgétaires et à la procédnre de la prochaine assemblée, en tirant profit à cet égard de l'expérience d'Evanston. Le Comité exécutif nommera un comité sur la liberté religieuse et le prosélytisme. D. C. L.

Norman Goodall. — Missions under the Cross. Londres, Edinburgh House Press, 1953 ; in-8, 264 p., 12/6.

Ce volume contient les discours et les rapports présentés à la réunion du Comité du Conseil International des Missions, tenue à Willingen (Allemagne) en 1952. Le I. M. C. fait partie du Conseil œcuménique. Aussi retrouvons-nous dans les thèmes développés et dans les sujets traités, lors de cette réunion, les préoccupations œcuméniques ; plusieurs de ces contributions semblent une préparation au travail d'Evanston. Volume fort utile pour qui voudrait connaître l'idéologie missionnaire protestante. Apparaît ici, sur le vif, l'impérieux besoin pour les confessions protestantes d'uu œcuménisme réel ; la division empêche la prédication du témoignage. Nous ferons des réserves pour ce qui est dit de l'Amérique latine. Car, si l'on veut l'appeler « un pays de mission » malgré ses 95 % de baptisés, il faut donner le même nom à nombre d'autres régions du monde, comme le prouve la sociologie religieuse. Nous regrettons vraiment qu'il n'y ait pas un mot de considération pour l'énorme effort missionnaire de l'Église catholique et, par contre, des allégations calomnieuses. Les souffrances des missions catholiques en Asie, par une fidélité inflexible à la constitution de l'Église, sont d'une autre valeur que l'acceptation si rapide du régime communiste et des trois principes. C'est un livre douloureux et fort actuel : il met à nu le drame de la division, dans une de ses conséquences les plus évidentes : l'obstacle à la prédication de l'Évangile.

D. Th. Bt.

NOTICES BIBLIOGRAPHIQUES

La Bible et le Prêtre. (« Études de Pastorale », 5). Louvain, Nauwelaerts, 1951 ; in-12, 384 p.

Ce petit volume est le résultat des journées d'études tenues à Beauraing en été 1949, où des prêtres s'étaient réunis pour s'entretenir de l'actualité du problème de la Bible, depuis la nature même de la Parole de Dieu (L. Cerfaux), jusqu'à l'enseignement de la Bible et le film (A. Kesch). Outre ces deux noms cités, les autres conférenciers étaient : P. Samain, J. Giblet, R. Poelman, A. Zech, J. Laloux, C. Moeller, G. Thils, A. Houssiau.

HENRI RONDET, S. J., *Un seul Corps, un seul Esprit.* Le Puy, Mappus, 1953 ; in-12, 184 p.
L'A. a rassemblé ici en un petit volume une série d'études parues dans la Collection « Le Témoignage chrétien ». L'orientation générale de l'ouvrage est donnée par le sous-titre : *La Communion des Saints*, qui est à la fois le titre du premier chapitre. Les autres traitent de la foi et du baptême, de l'Église, du mariage, de l'enfer, du purgatoire et de la souffrance chrétienne.

MARC BOEGNER, *La Vie triomphante.* Paris, Berger-Levrault, 1954 ; in-12, 142 p.
Ce sont ses prédications du carême de 1953 que M. le Pasteur B. publie ici. Les titres très suggestifs de chacune d'elles exposent déjà les grandes lignes du sujet : A l'ombre de la mort ; Le vainqueur de la mort ; La mort servante de la vie ; L'accession à la vie triomphante ; La Communion des Saints ; Notre vocation à la gloire.

ADALBERT HAMMAN, O. F. M., *Le Mystère du Salut.* Paris, Plon, 1954 ; in-12, 280 p.
Les excellents florilèges que le P. H. nous a déjà donnés sont mis à profit ici, renforcés par une belle culture théologique, qui va puiser chez les meillenrs AA. des éléments de doctrine. Il en sort une forte synthèse du mystère du salut, qui est à la portée de tout chrétien instruit.

M. PHILIPON, *La Doctrine spirituelle de Dom Marmion.* Paris, Desclée de Brouwer, 1954 ; in-8, 316 p.
Biographe de plusieurs saints modernes (Sœur Élisabeth de la Trinité, Sainte Thérèse de Lisieux), le R. P. Ph. s'est laissé tenter par la personnalité du grand abbé bénédictin. Puisant aux ouvrages bien connus, ainsi qu'à des sources inédites, l'A. a tenté une synthèse. On peut se demander cependant si le dernier chapitre sur la mariologie de D. M. (Christocentrisme marial, etc.) est, arrivant ainsi comme point final, vraiment bien à sa place.

ERIK PETERSON, *Le Livre des Anges.* Préface de Jean Daniélou, Texte français de Claire Champollion. Paris, Desclée de Brouwer, 1954 ; in-12, 140 p.

Ce petit livre est déjà ancien. Son édition allemande (1935) avait connu un succès extraordinaire : alliage de poésie et d'érudition raffinée, il évoquait alors d'une manière saisissante l'ancienne théologie des Pères. Le 2e chapitre en avait paru en français dans *Irénikon* (1937, p. 147), et un autre dans la *Revue liturgique et monastique* (XXII, 1937, p. 333). Le tout a été repris ici dans une traduction nouvelle.

Sören Kierkegaard, *Discours chrétiens*. Trad. et introd. de P. H. Tisseau. (Coll. Civilisation et Christianisme). Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1952 ; in-8, 272 p.

Quelques pages remarquables du grand spirituel scandinave si influent dans la pensée moderne : 1re Partie, *Les soucis des Païens* (pauvreté, abondance, insignifiance, grandeur, témérité, tourment, irrésolution, inconstance, désespérance) ; 2e Partie : *Sentiments dans la lutte des souffrances ;* 3e Partie : *Pensées qui attaquent dans le dos.*

Norman Cousins, *Who Speaks for Man?* New-York, Macmillan, 1953 ; in-8, VIII-318 p.

L'A., se basant sur de nombreux voyages dans tous les pays du monde, cherche à établir un plaidoyer en faveur de la coopération entre tous les peuples, les races, les civilisations du globe, en vue de l'édification d'une nouvelle hnmanité. On pourrait souhaiter que le fondement religieux fût plus en évidence.

Heinrich Zimmer, *Myths and Symbols in Indian Art and Civilization.* (The Bollinger Series, VI). New-York, Pantheon Books, 1946 ; in-8, 248 p., nombr. illustr.

Ceci est l'unique ouvrage paru en anglais, jusqu'à présent, du célèbre orientaliste allemand mort en 1943. Édité après la mort de l'A., il comprend des conférences données à la *Columbia University* en 1942. Y sont examinés les mythes et les symboles dans l'art et la civilisation (éternité et temps, Vichnou, les gardiens de la vie, Shiba).

Johannes Pinsk, *Schritte zur Mitte.* Recklinghansen, Paulus-Verlag, 1950 ; in-12, 132 p.

L'A. s'adresse ici à tous ceux qui ont besoin de retrouver un axe pour leur foi, ou qui sentent le désir de se remettre dans la bonne voie. Cet axe n'est autre que le mystère de la mort, sur laquelle le Christ a remporté la victoire par sa résurrection, transformant le cosmos en une nouvelle création. On reconnaît ici l'A. de « *Die Sacramentale Welt* ».

Theodor Steinbüchel, *Zerfall des christlichen Ethos im XIX. Jahrhundert.* Francfort-s/M., Knecht, 1951 ; in-8, 172 p.

Série de cours dont le sujet est la décadence morale provoquée par la crise du XIXe siècle, et dont les mauvais effets sont toujours persistants sans avoir été surmontés : embourgeoisement, individualisme, romantisme sentimental, piétisme, rationalisme. C'est à ce travail que s'arrête l'œuvre du grand moraliste que fut l'auteur, décédé depuis.

NICODEMUS, *Fore-Dawn*. Londres, Rockliff, 1950 ; in-8, XVI-170 p.

Réflexions méditatives sur l'angoisse causée par les problèmes de notre temps. L'A. est un homme religieux et un profond penseur. Il se base sur l'œuvre des penseurs contemporains, depuis Huxley jusqu'à Berdjaev et Buber, pour interpréter eschatologiquement le sens de ces problèmes.

PAUL SCHÜTZ, *Das Mysterium der Geschichte*. Kassel, Standa, 1950 ; in-8, 252 p.

L'A. veut faire comprendre ici que Dieu ne laisse pas sa créature dans la nuit, mais l'inonde de lumière : Apocalypse, prophétie, « épiphétie », charismes, parousie, autant d'éléments de l'aspect cosmique de la Rédemption. Les textes apocalyptiques des évangiles sont particulièrement médités.

JOSEF PIEPER, *Über das Ende der Zeit*. (Hochland-Bücherei). Munich, Kösel, 1950 ; in-16, 190 p.

Réflexion sur la fin des temps, en mettant en relation « prophétie » et « histoire ». L'idée de l'antéchrist, largement étudiée, n'élimine pas les jalons de l'espérance humaine. Tout ceci écrit dans une langue très personnelle et dans un style vigoureux et incisif.

WILL-ERICH PEUCKERT, *Geheimkulte*. Heidelberg, Pfeffer, 1951 ; in-8, 664 p.

L'A. étudie ici, d'un point de vue ethnologique plutôt que religieux, les divers groupements chez les peuples primitifs ainsi que chez l'homme moderne, et leurs rites secrets : initiations, franc-maçonnerie, démonologie, etc. On peut se réjouir de voir que la note sexuelle n'est pas mise au premier plan, mais que l'A. trouve la raison fondamentale de ces phénomènes universels dans le fait que l'homme est un « *politikon zôon* ».

Cahiers de la Roseraie : I. Le Seigneur passe dans son peuple ; II. Pénitence et Pénitences ; III. Seigneur apprenez-nous à prier. Bruxelles, Lumen Vitae, 1952-1954 ; 3 vol. in-12, 140 + 220 + 216 p.

Ces recueils contiennent une série de conférences, de caractère plutôt pastoral, destinées à entretenir le zèle du clergé pour raviver sans cesse les problèmes modernes et leurs solutions. Le t. I est une initiation au mystère de Pâques ; les t. II et III ont pour objet l'insertion de notre ascèse dans le plan rédempteur. Conférenciers : R. Poelman, T. Maertens, R. Waelkens, P. Ranwez, G. Delcuve, O. Rousseau, P. Anciaux, A.-M. Henry, J. Delépierre, L. Evely, C. Moeller, T. Ghesquière, A. Hamman, B. de Géradon.

L'Assomption de Notre-Dame. Textes choisis et présentés par Dom R. J. Hesbert et Dom E. Bertaud. (« Bibliothèque spirituelle du chrétien lettré »). T. I. Paris, Plon, 1952 ; in-8, XX-500 p.

Faisant suite à la définition dogmatique de 1950, les collaborateurs de ce volume ont voulu recueillir, en traduction française, des textes patristiques et d'auteurs plus récents sur l'Assomption de la Vierge. Le t. I (car il y en aura plusieurs), va de saint Modeste de Jérusalem à Bellarmin. Chaque extrait est accompagné d'une petite notice littéraire.

LIVRES REÇUS

Almedingen, E. M., *Dom Bernard Clements*, A Portrait. Londres, The Bodley Head, 1948 ; in-8, 144 p.

Auletta, Gennaro, *Il Corpo mistico di Cristo*. Rome, Soc. S. Paolo, 1945 ; in-12, 216 p.

Bailly, Auguste, *Saint Louis*. (Les grandes Études historiques). Paris, Arthème Fayard, 1949 ; in-12, 316 p.

Barsotti, Divo, *Loquere Domine* (Documenti di Vita spirituale, I). Florence, Libr. editrice fiorentina, 1954 ; in-12, 128 p.

— *Il Dio di Abramo*. L'Esperienza di Dio nella Genesi. (Coll « Deificum Lumen », 7). Ibid., 1952 ; in-12, 416 p.

— *Il Mistero cristiano e la parola di Dio*. (Même coll., 9). Ibid., 1954, 364 p.

Blanchard, Pierre, *Sainteté aujourd'hui*. (Études carmélitaines). Paris, Desclée de Brouwer, 1954 ; in-8, 194 p.

Cayré, F., A. A., *Dieu présent dans la vie de l'Esprit* (Bibliothèque augustinienne). Paris, Desclée de Brouwer, 1951 ; in-8, 236 p.

Daniel, Y. et Le Mouël, G., *Le Ciel, c'est les autres*. Paris, Éd. ouvrières, 1954 ; in-12, 304 p.

Daphnos, D. — *Βίος καὶ Ἀκολουθία τοῦ ὁσίου Νίκωνος τοῦ « Μετανοεῖτε »*. Athènes, Apost. Diakonia, 1953 ; in-8, 74 p.

Diepenhorst, I. A., *Hoe bereiken wij de communisten met het Evangelie ?* Kampen, Kok, 1951 ; in-8, 48 p.

Ellul, Jacques, *L'Homme et l'argent*. (Coll. « L'actualité protestante »). Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1954 ; in-12, 220 p.

Fatta, Corrado, *Esprit de Saint-Simon*. Paris, Corréa, 1954 ; in-8, 244 p.

Foster, John, *Why the Church ?* Londres, SCM Press, 1954 ; in-12, 112 p.

Flicoteaux, D. E., O. S. B., *Fêtes de Gloire : Avent, Noël, Épiphanie*. (Coll. « L'Esprit liturgique », 1). Paris, Éd. du Cerf, 1951 ; in-12, VIII-160 p.

Ginderle, Corbinian, *Lebendiger Choral*. Ratisbonne, Pustet, 1951 ; in-8, 216 p.

Gogol, Nikolaus, *Betrachtungen über die göttliche Liturgie*. (Zeugen des Wortes). Herder, Fribourg-en-Br., 2de éd. 1954 ; in-16, 70 p.

Hayen, André, S. J., *Saint Thomas d'Aquin et la vie de l'Église*. (Coll. « Essais philosophiques », 6). Louvain, Nauwelaerts, 1952 ; in-12, 106 p.

Janssens, Louis, *Droits personnels et autorité*. (Questions de Morale). Louvain, Nauwelaerts, 1954 ; 80 p.

Koster, M. Dominikus, *Die Firmung im Glaubenssinn der Kirche*. Munster-en-W., Regensberg, 1948 ; in-16, 216 p.

Lindsay, Rev. Canon, F. R. G. S., *The Scriptural Basis for the Historic Episcopate*. Dublin, Church of Ireland Printing, s. d. ; in-8, 12 p.

Mann, Thomas, *Gœthe et Tolstoï*. (Coll. « Occident »). Paris, Attinger, 1947 ; in-8, 150 p.

Maschek, P. Salvator, O. F. M. Cap., *Warum liebe ich meine Kirche ?* Einsiedeln, Benziger, 1950 ; in-8, 126 p.

MESSE, Marschall Giovanni, *Der Krieg im Osten*. Zurich, Thomas, 1951 ; in-8, 300 p.
MOUNIER, Emmanuel, *Le Personnalisme*. (Coll. « Que sais-je ? »). Paris, Presses universitaires de France, 1950 ; in-16, 136 p.
NEESER, Maurice, *Karl Barth, l'homme de l'arête*. Neuchâtel, Messeiller, 1953 ; in-12, 200 p.
NORTHROP, F. S. C., *The Taming of the Nations*. A Study of the Cultural Bases of International Policy. New-York, Macmillan, 1952 ; in-8, XII-366 p.
PALIARD, Jacques, *Maurice Blondel ou le dépassement chrétien*. Paris, Julliard, 1950 ; in-12, 302 p. (avec une bio-bibliographie de M. B.).
PRICHODJKO, Methodius, O. F. M. Cap., *Die Lehre von der Kirche in den katechetischen Werken Platon Levšins*. Brixen, Weger, 1943 ; in-8, 94 p.
RUDZKA, Marta, *Workuta, Weg zur Knechtschaft*. Zurich, Thomas, 1948 ; in-8, 268 p.
SCHERZ, Gustav, *Im Rufe der Heiligkeit*. Fribourg-en-Br., Herder, 1953 ; in-8, IV-76 p.
SYKES, Norman, *Daniel Ernst Jablonski and the Church of England*. A Study of an Essay towards Protestant Union. Londres, S. P. C. K., 1951 ; in-8, 36 p.
TOMLIN, E. W. F., *Simone Weil*. (Stud. in Mod. Europ. Literature). Cambridge, Bowes and Bowes, 1954 ; in-12, 64 p.
WYON, Olive, *The Altar Fire*. Reflections on the Sacrament of the Eucharist. Londres, SCM Press, 1954 ; in-12, 126 p.
Calendarul Bisericii catolice române din Statele unite. Cleveland, Église roumaine catholique, 1954 ; in-8, 142 p.
Directoire en Matière sociale à l'usage du clergé. Adopté par l'Assemblée plénière de l'Épiscopat pour les diocèses de France le 27 avril 1954. Paris, Bonne Presse, 1954 ; in-12, 118 p.
Épîtres de Saint Jean, Introd., trad. et comment. par J. BONSIRVEN, S. J. Nouvelle édition entièrement revue. (Coll. « Verbum Salutis », IX). Paris, Beauchesne, 1954 ; in-12, 280 p.
L'Évangile et les Évangiles. Nouvelle édition revue et augmentée, par X. LÉON-DUFOUR, S. J. (Même coll., XI). Ibid., 1954 ; in-12, 304 p.
Gestes et Textes des Apôtres, Trad. et notes par F. AMIOT. (Textes pour l'Histoire sacrée). Paris, Arthème Fayard, 1950 ; in-8, 600 p.
La Grande Chartreuse, par UN CHARTREUX. Paris, Arthaud, 8e éd. 1950 ; in-8, 330 p., nombr. illustr.
La Liturgie syrienne, Anaphore des douze apôtres. Trad. franç. par Mgr G. Khouri-Sarkis. Paris, Mission syrienne, 1950 ; in-12, 80 p.
In Memoriam Achillis Beltrami, Miscellanea philologica. Gênes, Istituto di Filologia classica, 1954 ; in-8, 248 p.

IRÉNIKON

Tome XXVIII **2e trimestre 1955**

Éditorial.

Une revue peut ne s'insérer dans l'actualité que de biais. Ce serait trop dire que les articles qui composent ce fascicule ne visent que des questions actuelles. Tous cependant viennent affleurer dans le monde présent. Le mouvement biblique qui se répand de plus en plus dans nos régions ne s'est pas encore demandé, que nous sachions, ce que l'anglicanisme pense de la Bible. Nous avons essayé de répondre à cette question en recourant à un exposé simple et objectif, fait par un anglican, représentant la pensée tout à fait traditionnelle de son Église.

Un ouvrage allemand tout récent a donné une description extrêmement précise et d'une documentation très riche concernant les missions dans l'ancien empire russe (J. GLAZIK, Die russisch-orthodoxe Heidenmission seit Peter dem Grossen, *Munster,* 1954, *Cfr* Irénikon, *1954, p. 517*). *Nous n'avons rien de semblable en langue française. La petite étude qui vient en second lieu est due à la plume d'un auteur qui publia naguère en anglais un livre sur ce sujet* (The Foreign Missions of the Russian Orthodox Church, *Londres, 1943*). *Elle vise a donner, en panorama, un aperçu général du grand mouvement missionnaire de la Russie jusqu'aujourd'hui.*

Quant aux deux études suivantes, elles concernent l'Orient syrien, dont on commence à se préoccuper dans la chrétienté occidentale, surtout depuis les travaux sur Chalcédoine. L'idée de fonder une revue des choses syriennes a été lancée dernièrement, et il se peut qu'elle recueille un écho favorable.

L'usage traditionnel de la Bible dans l'Église d'Angleterre.

« La Bible et la Bible seule est la religion des Protestants ». Cette phrase, prononcée dans un moment d'inattention par l'apologiste anglican William Chillingworth (1602-1644) dans sa controverse avec un jésuite, ne peut sans dommage être séparée de son contexte, ni considérée comme représentant absolument la position de l'Église d'Angleterre. La plupart des théologiens anglicans seraient enclins à retoucher ou au moins à interpréter cette affirmation. Mais qu'elle ait pu être prononcée par un théologien carolin, c'est là déjà un fait significatif. En tous cas, ce n'est pas sans fondement historique que l'historien Green a pu dire que le résultat de loin le plus important de la Réforme en Angleterre a été de faire des Anglais « le peuple d'un livre, la Bible ».

La Bible a réellement une place très importante dans l'Église d'Angleterre. Ce n'est peut-être plus aussi vrai actuellement que ce ne l'était vers la fin du règne d'Élizabeth, mais c'est un fait que durant trois cents ans elle y a été très lue en privé ou dans les familles, et que depuis plus de quatre siècles elle continue à être entendue dans le culte public régulièrement, méthodiquement, systématiquement. Y a-t-il une autre Église, on peut se le demander, dans laquelle tout l'Ancien Testament est parcouru une fois par an et le Nouveau deux fois, et où tout le psautier est récité une fois par mois au cours du culte public ? Or c'est bien là ce que le lectionnaire de l'Église anglicane maintient dans ses prescriptions pour les offices quotidiens du matin et du soir. La Bible mise entre les mains de tous, et traduite

dans la langue du peuple, a été, en Angleterre comme ailleurs, l'un des buts principaux de la Réforme, et certainement sa plus belle réalisation. Pour le souligner, il suffit de se rappeler le VIe des XXXIX Articles : « La sainte Écriture contient tout ce qui est nécessaire au salut, à ce point que tout ce qui ne s'y lit pas ou ne peut être prouvé par elle ne doit être exigé de personne, ni être imposé à la croyance comme article de foi, ni estimé ou requis comme nécessaire au salut ».

D'autre part, il est remarquable aussi que l'article XIX comporte le rejet par l'Église d'Angleterre de l'infaillibilité d'une Église particulière quelle qu'elle soit, ce qui signifie tout d'abord que l'Église d'Angleterre ne peut réclamer ni ne réclame l'infaillibilité pour elle-même. Elle a donc de bonnes raisons de se mettre, autant que n'importe quelle autre Église réformée, sous le jugement de l'Écriture.

Voici à ce sujet un texte sans équivoque d'un de nos théologiens contemporains, lui-même *High Churchman*, F. C. Synge : « L'Église, dit-il, a reçu le Nouveau Testament ; mais à partir du moment où elle a agi ainsi, au moment même où elle le faisait, elle a renoncé à ses titres d'arbitre de l'orthodoxie, et les a transférés à l'Écriture même. Sans doute l'Église a-t-elle précédé le Nouveau Testament dans le temps, mais l'Évangile a précédé l'un et l'autre. Or l'Église a donné au Nouveau Testament préséance sur elle-même, afin qu'elle puisse demeurer sous la tutelle de l'Évangile. Si elle s'était considérée comme supérieure à l'Évangile, il n'y aurait pas eu besoin d'Écriture. L'Église dans ces conditions doit toujours être à l'écoute de la Parole de Dieu, se proclamant l'Évangile à elle-même, s'interprétant à elle-même les Écritures et s'interprétant à elle-même son origine et sa nature ».

C'est donc en un sens très réel que l'Église d'Angleterre se place sous la tutelle de la Parole de Dieu dans l'Écriture, et ne réclame pour elle-même aucune infaillibilité.

Mais ceci signifie-t-il que nous devons trouver une infaillibilité dans l'Écriture ? Nulle part l'Église d'Angleterre ne pose cette exigence. Les fondamentalistes, il est vrai, ont voulu à cet effet faire état de la question qui est posée aux diacres au moment de leur ordination : « Croyez-vous sans feinte toutes les Écritures

canoniques de l'Ancien et du Nouveau Testament ? » Nous ne pensons pas que cette question ait jamais eu pour but d'établir l'infaillibilité de l'Écriture. Elle n'a jamais été entendue de la sorte par les théologiens anglicans classiques au cours des siècles, et il est certain que l'Église d'Angleterre ne se considère pas liée au fondamentalisme biblique ni à aucune forme de bibliolâtrie.

Il est très significatif que lorsque le *Prayer Book* fut revisé en 1927-1928, la question posée aux diacres à leur ordination a été soigneusement retouchée. On lit à présent : « Croyez-vous sans feinte toutes les Écritures canoniques de l'Ancien et du Nouveau Testament *comme données par Dieu pour nous transmettre en maints endroits et de diverses manières sa révélation qui s'est accomplie en notre Seigneur Jésus-Christ?* », et ceci, pour empêcher l'Église et ses ministres de se croire liés au « fondamentalisme ». On peut affirmer sans crainte que l'Église d'Angleterre considère que l'infaillibilité de la Bible n'est pas plus viable que l'infaillibilité d'une Église particulière quelconque. Où gît alors l'autorité décisive vers laquelle pourra se tourner le fidèle pour rechercher la foi à laquelle il adhère et qui le fait vivre ?

L'actuel archevêque de Cantorbéry a donné récemment à cette question une réponse pour le grand public dans un article de journal. « L'Église d'Angleterre, y disait-il, croit que le Saint-Esprit, la seule autorité décisive, nous parle dans la Sainte Écriture, dans la tradition de l'Église et dans l'expérience vivante et la pensée d'aujourd'hui ». C'est là une déclaration nette, exprimée dans un langage simple et dépourvue de technique. Il faut croire cependant que l'auteur en a mesuré toutes les expressions avec le plus grand soin. La formule qu'il emploie, qui brille par sa simplicité, résume en fait la position anglicane, dont on peut trouver l'expression classique chez les théologiens du XVIIe siècle. On rencontre souvent chez eux, en effet, groupées de la même manière la *Bible*, la *tradition* et la *lumière de la raison*. Nous ne pourrons mieux faire ici, pour développer notre sujet, que d'adopter les points de l'archevêque, sous les paragraphes suivants : 1. L'autorité finale est et doit être l'Esprit-Saint lui-même, lequel parle d'abord dans la Sainte Écriture ;

2. Il parle ensuite dans la tradition ; 3. Il le fait enfin dans l'expérience vivante et la pensée d'aujourd'hui.

I. L'Esprit-Saint et l'Écriture

L'autorité finale est et ne peut être que Dieu lui-même, et non la Bible ou l'Église, ou quelque « lumière intérieure ». La Bible ne peut en elle-même me manifester ma foi en dehors de la foi que j'ai en Dieu. La « bibliolâtrie » est donc une tentation contre laquelle il faut lutter. On ne peut, en effet, faire en toutes choses confiance à la Bible, en tant que chronique par exemple. Ce sont les actions divines dans l'histoire qui font de la Bible ce qu'elle est. Son caractère exceptionnel repose sur le caractère exceptionnel de l'Histoire Sainte, histoire du royaume de Dieu au milieu du monde. Nous parlons de la Bible comme « Parole de Dieu », parce que nous découvrons que Dieu nous parle réellement en ses pages. Ceci est un fait empirique. Mais il ne s'ensuit pas que la Bible nous dise partout qu'elle est la Parole de Dieu. Ce qu'elle nous dit, c'est que la Parole a été avec le peuple de Dieu pendant des siècles, avant de s'incarner finalement en son sein. Voilà comment l'Ancien Testament fait partie des Écritures.

La mission de l'exégète n'est donc pas « d'étudier en eux-mêmes des fragments isolés, mais de saisir l'ensemble du message dans son développement, dans sa réalité temporelle, historique et donc actuelle, et de s'efforcer sans crainte et malgré les écueils, d'en traduire l'ensemble en termes d'aujourd'hui ».

Cette dernière phrase est extraite d'une conférence inaugurale faite il y a vingt ans par un professeur de Cambridge, le Dr. C. H. Dodd, qui a, depuis lors, donné un grand essor au renouveau de la théologie biblique, renouveau qui fut un ferment d'unité pour la pensée et la vie des Églises britanniques. Tout en étant congrégationaliste, le Dr. Dodd est sans doute le théologien qui a exercé la plus grande influence sur l'Église d'Angleterre, précisément parce qu'il est si fidèlement et si manifestement « biblique ».

Revenons au premier point signalé par l'archevêque. Ce n'est pas une affirmation d'évidence banale que de dire : Dieu, et non

la Bible, ou l'Église, ou la raison, est l'autorité décisive. Nous nous rappelons la réflexion d'un étudiant Orthodoxe dans une réunion théologique : « La Bible sans la prière est une idole muette ». Ceci exprime de façon lumineuse l'attitude de l'Église d'Angleterre. La Bible est l'histoire des hauts faits de Dieu en faveur de l'homme, de ses voies à son égard ; ce n'est pas l'histoire des pensées humaines à propos de Dieu. Elle ne construit aucun système théologique, et doit être lue dans une attitude d'attente et de supplication. Alors seulement, Dieu continue de parler en elle, non comme un oracle, mais comme une voix vivante.

II. La tradition

Dieu parle aussi par la tradition de l'Église. La priorité de la Bible a été suffisamment soulignée. Insistons maintenant sur ce fait, que la Bible n'est pas un instrument isolé, mis entre les mains des individus. Nous avons, dans notre histoire, exalté l'usage de la « Bible ouverte » dans l'Église d'Angleterre, et nous nous efforçons aujourd'hui de le réintégrer régulièrement dans nos foyers. Mais, c'est un fait que l'usage de la « Bible ouverte » a été de pair, en Angleterre, avec un individualisme généralisé, qui a eu souvent des conséquences désastreuses. On connait l'adage classique : « Chacun est pour soi son propre pape ». Cette manière est, à notre sens, complètement erronée.

En effet, la Bible et l'Église vont de pair. L'une est incompréhensible sans l'autre et elles s'interprètent mutuellement. L'Église est un fait, la Bible nous montre ce que signifie ce fait. La Bible aussi est un fait, et l'Église nous montre ce que signifie ce fait. La Bible est liée à une société spirituelle et vivante, elle n'est nullement un livre isolé.

C'est l'Église, bien sûr, qui, par son inspiration, a déterminé le canon scripturaire. Mais, nous l'avons dit, ce n'est pas l'Église qui a créé l'Évangile, et elle n'a pas à le dominer. Elle garde et conserve un témoignage historique qu'elle ne peut ni altérer ni augmenter. Elle est l'interprète légitime de l'Écriture, parce qu'elle est la communauté pneumatophore dont parle celle-ci.

L'Église est la servante, non la créatrice de l'Évangile ; c'est la raison pour laquelle elle s'est engagée à demeurer fidèle au témoignage apostolique, tel qu'il lui est transmis par l'Écriture. Mais sans la présence en elle de l'Esprit, l'Église ne pourrait reconnaître l'autorité des Écritures. Ce n'est que grâce à l'inspiration de cet Esprit que les hommes peuvent reconnaître et confesser que Jésus-Christ est le Seigneur (*I Cor.*, 12, 3). Comment, dans ces conditions, les chrétiens pourraient-ils ne pas reconnaître la valeur de la tradition ininterrompue de l'Église indivise ? L'inspiration appartient à l'Église et non seulement aux auteurs inspirés. Tous les dons faits par Dieu à son Église doivent être jalousement conservés. On ne peut en négliger aucun, même ceux qui, à certaines époques, auraient été mal employés. N'a-t-on jamais tiré mauvais parti de la Bible elle-même ? Tous les dons que Dieu a faits à son Église doivent être précieusement conservés ; ils doivent être rendus à leur usage, et une juste relation doit être maintenue entre eux. C'est ainsi que, par la grâce de Dieu, et en dépit de notre négligence et de l'emploi fâcheux que fréquemment nous avons pu en faire, ces dons ont été conservés dans l'Église d'Angleterre ; ce sont : *et* les Saintes Écritures *et* les Credos *et* les sacrements évangéliques du Baptême et de la Sainte Communion, *et* la Liturgie *et* le ministère apostolique. Tous sont visibles, et tous témoignent d'une relation mutuelle invisible et transcendante. C'est en les conservant et en les utilisant tous que l'Évangile a le plus de chance d'être maintenu dans son véritable contexte.

On peut citer à ce propos cette maxime célèbre dans l'Église d'Angleterre : « C'est à l'Église d'enseigner, à la Bible de prouver », c'est-à-dire que l'Église doit enseigner et interpréter les Écritures. Son enseignement et son ministère doivent eux-mêmes être soumis au jugement de l'Écriture, comme un juge doit appliquer la loi, tout en étant lui-même soumis à cette loi et tenu de lui obéir. On ne peut rien enseigner de contraire à l'Écriture. Les opinions pieuses, quelque édifiantes qu'elles soient, ne doivent pas être considérées comme de foi, à moins qu'on puisse démontrer qu'elles sont scripturaires. L'Église et ses ministres doivent, en tant que docteurs, se référer à la Bible afin que le système doctrinal qui est le nôtre, et ses notions de

base, soient interprétés, corrigés, remaniés, rejetés. Nous n'avons pas à imposer à la Bible un système dogmatique tout fait et à notre fantaisie. « C'est à l'Église d'enseigner, à la Bible de prouver ». Cette maxime anglicane, bien comprise, est, croyons-nous, pleine de sagesse. Nous avons, dans cette question de l'Écriture et de la tradition, un exemple typique de ce qu'on a appelé le principe anglican de la *Via media.* L'Église d'Angleterre refuse de choisir entre l'Écriture et la Tradition ; elle attend avec confiance d'être guidée à la fois par l'une et par l'autre.

La *Via media* est facilement mal comprise, et a été souvent mal exposée. On peut aussi, bien sûr, en abuser. Mais elle n'est pas un compromis dédaigneux et sans vie, ni non plus la marque d'une hésitation à manifester ses convictions. Elle peut être et est souvent un refus de s'engager dans la voie facile du parti-pris ; assez souvent aussi, c'est une « voie étroite de souffrance et de larmes », au milieu de l'incompréhension et du mépris de toutes les factions.

On a accusé l'Église d'Angleterre de ne pas avoir de « foi à elle ». Nous acceptons volontiers ce jugement, s'il signifie « une humilité qui veut effacer tout ce qui est local et particulier », et qui est toute prête à être jugée par la tradition chrétienne tout entière.

C'est un fait que les deux seuls formulaires doctrinaux émis par l'Église d'Angleterre ont été les XXXIX Articles (pour le Clergé) et le catéchisme (pour les laïcs). Ils figurent tous deux dans le *Prayer Book.* La controverse est presque absente du catéchisme. Les articles ont été abondamment critiqués en tant que compromis entre le romanisme et le protestantisme. Il serait plus exact de les considérer comme de simples protections contre les innovations du puritanisme et de Rome. Ils ne sont certes pas destinés à supplanter les symboles catholiques, ni même à leur servir de complément. Les laïcs ne sont pas obligés de connaître les Articles mais on leur demande de réciter les symboles chaque fois qu'ils participent au culte public. Les articles n'ont jamais été envisagés comme une théologie systématique. Ils sont plutôt des guides en vue de l'étude de la théologie. Il n'y a d'ailleurs pas de théologie anglicane proprement dite. Nos doctrines sont celles de toute l'Église. Il existe certes des directives positives,

qui peuvent passer pour typiquement anglicanes. Leur principe fondamental pourrait à juste titre être formulé comme suit : « La vérité ne gît pas entre deux extrêmes, mais doit les maintenir tous les deux à la fois ».

Ainsi donc, l'Église d'Angleterre a toujours visé à une catholicité authentique, fondée sur une base scripturaire et en accord avec la tradition et la raison. Nous avons toujours eu un sens très fort de la continuité avec l'Église des Apôtres et des Pères. Le respect de l'antiquité a toujours été un des caractères de notre Église. Mais une théologie vivante ne peut se maintenir dans le passé. De même que les réformateurs anglais n'ont pas refusé de retirer les leçons des intuitions de la Réforme en acceptant le dogme de la justification par la foi et en l'unissant à l'héritage catholique de la grâce sacramentelle objective, ainsi nous n'excluons nullement un surcroît de lumière à acquérir dans les âges qui viendront.

La Réforme anglicane, durant la période cruciale de son développement n'a possédé aucun théologien éminent, dont la pensée aurait façonné notre Église, comme le firent Luther et Calvin dans leur confession respective. « Nous n'appelons personne notre maître sur la terre », disait avec orgueil William Chillingworth. Ceci fut à la fois une cause de force et de faiblesse. L'avantage a été que nous avons hérité des théologiens carolins du XVII[e] siècle, non pas un système doctrinal, mais un tempérament intellectuel, une manière de penser, une intégrité obstinée, caractérisée d'une part par le principe de la *Via media:* « La vérité ne gît pas entre deux extrêmes mais doit les maintenir tous les deux à la fois », — et d'autre part par une charité qui s'exerça très largement à l'égard des autres traditions chrétiennes ainsi que par une réserve à exclure les autres de l'Église. Les points controversés peuvent être réglés selon ce que l'érudition la plus avertie détermine comme le jugement de toute l'Église au cours des âges « *semper, ubique, ab omnibus* ». Nos théologiens anglicans du XVII[e] siècle n'avaient que réserve vis-à-vis d'une poursuite anxieuse d'un dogmatisme concernant des questions incertaines, comme par exemple le mode de présence du Christ dans le sacrement de l'autel. Ils sont « libéraux » au meilleur sens de ce terme, se gardant d'exalter le libéralisme en en faisant

une philosophie, comme le firent plus tard, au XVIIIe siècle, un trop grand nombre d'Anglais. La « comprehensiveness » n'est pas le but qu'ils poursuivent consciemment ; elle est plutôt une conséquence de leur position. Elle peut être appelée, nous semble-t-il, « l'heureuse conséquence de la dévotion à la personne de Notre-Seigneur ». Un extrait d'un sermon de l'actuel archevêque de Cantorbéry dont nous avons déjà cité une phrase plus haut, va nous faire comprendre mieux encore cette manière de voir.

« Le caractère distinctif de l'Église d'Angleterre, disait-il lors de son intronisation le 19 avril 1945, se manifeste dans un effort pour maintenir, par loyauté envers le Christ, en parité et dans une juste proportion, des vérités qui, bien qu'essentielles à la plénitude de l'Évangile du Christ, sont cependant difficiles à accorder en raison de la fragilité humaine... Les conflits à l'intérieur de l'Église, dans la mesure où ils sont dus à des tensions entre des vérités divines imparfaitement intégrées par les hommes, sont eux-mêmes des signes de vérité et de solidité. Ils pourraient assez facilement entraîner une « confusion des voix ». Mais cette Église d'Angleterre est convaincue — et voit en cela sa raison d'être — que le Christ veut que nous tentions cette compréhension difficile pour retenir uni, à l'intérieur de notre communion de l'Église catholique, ce qui ne peut être séparé sans grave dommage, et pour témoigner, dans la mesure du possible, de la plénitude de l'Évangile du Christ ».

Les conflits auxquels l'archevêque fait allusion proviennent des différents « partis » qui, à, l'intérieur de l'Église, sont désignés, quoique assez mal par les termes *évangélique, catholique* et *libéral*, et s'appellent également *Low Church, High Church, Broad Church.* Il en est, et nous en sommes, qui déplorent l'existence de ces partis. C'est beaucoup plus notre allégeance à l'Église d'Angleterre comme telle qu'il nous semble opportun de souligner.

L'Église d'Angleterre a reçu le nom d'Église-Pont. Elle a elle-même beaucoup appris de la Réforme. D'autre part, la redécouverte contemporaine des Écritures et son respect pour la tradition de l'Église catholique d'avant la Réforme lui a beaucoup servi aussi, sans compter les affinités qui par là-même se sont ainsi présentées avec les anciennes et vénérables Églises

de l'Orient et de l'Occident. L'Église d'Angleterre a un rôle vital à jouer dans le mouvement œcuménique. Elle nous y mande comme docteurs et témoins, désireux de parler le langage de la vérité dans la charité avec nos frères chrétiens en tous pays.

III. L'EXPÉRIENCE D'AUJOURD'HUI

Dieu parle également dans « la pensée et l'expérience de la vie d'aujourd'hui ». Et ceci est typique de ce contact avec le réel et de cette saisie de l'actualité de notre vie contemporaine, tant personnelle que collective, qui caractérise notre Église. C'est ici que la déclaration de l'archevêque introduirait précisément cet accent mis par les réformés sur le « témoignage interne du Saint-Esprit » — *testimonium Spiritus Sancti internum.* La formulation de cette doctrine, avec son maximum de clarté, remonte, croyons-nous, à Calvin et à ses successeurs. Mais cette vision a été partagée dans toute la chrétienté « *semper, ubique, ab omnibus* ». L'homme reçoit l'illumination de l'Esprit de Dieu avant de pouvoir reconnaître la moindre des paroles qui lui sont adressées par Dieu dans l'Écriture. Voici ce qu'a dit à ce sujet un anglican du XVIIe siècle, Henry More (1614-1687) : « La Sainte Écriture ne ressemble pas à un jardin artificiel dont on n'aurait qu'à cueillir les fruits mûrs. Elle est plutôt un champ inculte, qui nous livre pourtant le sol et les semences cachées de tous les trésors, mais où aucune beauté, ni ordre, ni plénitude, ni maturité ne se peut réaliser sans notre labeur, ni même avec lui si la rosée de la grâce divine n'y descend, rosée sans laquelle cette culture spirituelle germera aussi peu que le travail du cultivateur qui ne serait pas secondé par les ondées bienfaisantes ».

Il est inutile de préciser d'avantage que notre labeur et la rosée de Dieu sont l'un et l'autre absolument nécessaires. Notre labeur comporte naturellement l'usage courageux de notre raison et de notre conscience. La théologie chrétienne est une théologie de la Parole, et la parole est essentiellement le message d'une personne, douée de raison, à une autre personne. Comme l'a dit notre judicieux Hooker (1554 ?-1600), « Il ne faut pas croire que

le bénéfice de la lumière naturelle soit exclu parce qu'on fait valoir la nécessité d'une lumière plus divine » (*Eccl. Polity*, L. I, c. 14). Les théologiens de valeur de l'Église d'Angleterre seraient, nous en sommes sûr, désireux de maintenir cette insistance mise par Hooker sur la raison et la conscience en tant que principes valides d'interprétation biblique. Les lumières apportées par la Renaissance, par l'*Aufklärung* ou même par les exigences scientifiques des XIXe et XXe siècles affectent certainement notre interprétation de l'autorité et de la portée du texte biblique. Ainsi par exemple, au XVIIe siècle, les théologiens croyaient généralement que le précepte de ne pas laisser vivre une sorcière (*Ex.*, *22*, 18), était aussi impératif que celui qui défend l'adultère (*Ex.*, *20*, 14). Plus personne aujourd'hui ne serait de cet avis. Il faut reconnaître que le rationalisme du XVIIIe siècle nous a tout de même apporté une certaine vertu de civilisation qui faisait défaut à la théologie intolérante des deux siècles qui ont précédé.

La tolérance est-elle une vertu recommandée par la Bible ? Dix-sept siècles de théologie chrétienne n'ont pas découvert son caractère vertueux. Qui pourtant aujourd'hui nierait sa qualité chrétienne, et imaginerait qu'elle puisse persister dans une société que le christianisme n'aurait pas atteinte ? La raison et la conscience sont venues ici jouer leur rôle. Or, « la raison laissée à elle-même » n'existe pas — pas plus du reste que la conscience. Toute saisie de vérité, toute pénétration de valeur, est due à la révélation de l'Esprit de Dieu. Dieu n'a-t-il pas pu parler par les découvertes de la Renaissance, comme par celles du siècle des Lumières, comme par l'humanisme, comme il pourrait le faire même par le marxisme ? Sans doute nous faut-il mettre ces apports nouveaux à l'épreuve de la Parole, et principalement de cette Parole incarnée en Jésus-Christ. Mais ne devons-nous pas être prêts à nous instruire auprès de Dieu, de tout ce qui est compatible avec « la vérité telle qu'elle est en Jésus » ?

Dieu parle à cette génération « de diverses manières », mais si nous voulons reconnaître sa Parole dans « la pensée et l'expérience vivante d'aujourd'hui », il nous faudra à la fois « le bénéfice de la lumière naturelle » dans la raison et la conscience, en tant

qu'*informées* par la Bible, et aussi la « lumière plus divine » dont parle Hooker, le *testimonium Spiritus Sancti internum* de Calvin. Pour dire la chose de façon plus dogmatique, et comme en résumé, disons que notre manière à nous, Anglais, est de considérer la Bible comme une « critique de la vie ». *Informés* par la Bible, puisant nos catégories de jugement et notre échelle de valeurs dans la Bible, nous pensons qu'il nous faut nous répandre dans le monde, pour interpréter les événements et la pensée contemporaine afin que, par la grâce du Saint-Esprit, Dieu Lui-même puisse nous parler et parler à travers nous « dans la pensée et la vie d'aujourd'hui ».

* * *

En 1954, les Églises britanniques se sont unies en une campagne nationale en faveur de la Bible, et ont pris pour devise « La Bible parle aujourd'hui ». L'occasion de cette campagne fut le centenaire de la *British and Foreign Bible Society,* qui s'était efforcée jadis, dans un élan d'enthousiasme, de répandre en tous pays le texte de la Bible, en s'engageant à n'y mettre ni notes ni commentaire. C'est un fait que, malgré cette clause restrictive qui la lie encore actuellement, la Société biblique fit œuvre de pionnier dans le monde chrétien. Quant au mouvement « La Bible parle aujourd'hui » qui n'est plus lié par aucune clause, il est appuyé par le *British Council of Churches* et se fait du reste avec l'aide de la Société biblique.

Il y a actuellement une meilleure compréhension et une coopération beaucoup plus étroite que jadis entre les Églises britanniques. C'est sans doute là encore une manière suivant laquelle la voix de Dieu se fait entendre « dans la pensée et l'expérience d'aujourd'hui ». La redécouverte d'une théologie vraiment biblique — nous en avons parlé déjà — dans la pensée contemporaine y apparaît comme un ferment d'union des plus remarquables. Les vieilles divisions théologiques sont ainsi surmontées de bien des manières. De nouvelles facultés de théologie biblique se sont établies dans nos universités modernes, d'où la théologie avait été exclue au cours de ces dernières années. Les étudiants n'y sont pas nécessairement des aspirants aux

Ordres ; un bon nombre d'entre eux ne sont que de futurs professeurs de collège. Autant que les Églises, ce sont donc les écoles elles-mêmes et le corps professoral qui ont été touchés par le mouvement « La Bible parle aujourd'hui ». Autre conséquence de cette campagne : une Commission pour la prédication a été fondée par le *British Council of Churches*. La *S. C. M. Press* annonce que son « Vocabulaire théologique de la Bible » a été son plus grand succès d'édition depuis la guerre. On est très avide également des « Torch Commentaries » sur chacun des Saints Livres. Leur but est de fournir au grand public l'aide la plus solide pour l'intelligence du message de l'Écriture, de chaque livre en particulier, comme de tout l'ensemble.

Signalons aussi que plusieurs nouvelles traductions de la Bible ont vu le jour. De plus, une sorte de nouvelle version officielle est en préparation. Celle du Nouveau Testament est attendue pour 1958 ; l'Ancien Testament suivra de quelques années. Enfin, une traduction récente de la Vulgate en anglais moderne, due à un prélat catholique, Mgr Ronald Knox, est très répandue et très lue, même en dehors de l'Église romaine. Certes, les Anglais ne sont plus « le peuple d'un livre, la Bible », mais une redécouverte de celle-ci s'effectue à tous les degrés.

W. MERLIN DAVIES.

Les Missions étrangères dans l'Église orthodoxe russe [1]

Beaucoup croient que l'Église orthodoxe n'a pas été missionnaire et n'a point eu le souci de convertir au Christ les païens, les musulmans et les juifs. En réalité, cette Église a eu depuis bien longtemps des missions qui furent nombreuses et produisirent des fruits abondants. De même que les tribus germaniques de l'Occident furent converties au Christ par les missionnaires venus de l'Irlande, de Rome, et des pays anglo-saxons, ainsi les Slaves le furent par des missionnaires byzantins. On sait que saints Cyrille et Méthode créèrent au IXe siècle un alphabet slave et traduisirent en cette langue plusieurs livres liturgiques. L'Écriture sainte fut également traduite de bonne heure dans cette langue. Les Serbes, les Bulgares, les Tchèques et les Polonais furent les premiers Slaves évangélisés par les Byzantins. Ces deux dernières populations toutefois, passèrent assez tôt au rite latin, à cause de l'influence de leurs voisins allemands. Quant à l'activité missionnaire des Byzantins eux-mêmes, elle fut cause de conflits entre Rome et Constantinople, notamment à propos de la Bulgarie, réclamée par les uns et les autres. Ce conflit fut une des raisons qui amenèrent plus tard la rupture définitive entre les deux chrétientés.

1. Évangélisation de la Russie

La Russie, elle aussi, fut évangélisée par Byzance. Bien que les Latins et les Bulgares aient cherché à convertir les Russes, ceux-ci passèrent sous la juridiction de Constantinople presque aussitôt après leur christianisation au Xe siècle. Le Grand-Duc

1. On n'a gardé, dans cet article, la transcription habitnelle d'*Irénikon* que pour les noms strictement russes. Pour les noms propres des tribus finnoises, etc., on a suivi l'orthographe des manuels de géographie en français.

de Kiev, saint Vladimir, fut baptisé en 987. Un an après, il fit conférer le baptême aux habitants de sa capitale. On croit généralement que les deux premiers archevêques de Russie furent des Bulgares, sujets du patriarche bulgare d'Ochrida.

Mais le royaume bulgare fut bientôt conquis par les Byzantins et le patriarcat bulgare supprimé. En 1037, un prélat grec, Théopemptos arriva à Kiev. A ce moment, l'Église russe devint province ecclésiastique du patriarcat de Constantinople, situation qui dura jusqu'en 1448. Étant donné que les Slaves de Russie n'avaient qu'une religion païenne peu développée et sans organisation de caste sacerdotale, leur conversion fut rapide. Le professeur N. Golubinskij, le meilleur historien de la Russie chrétienne, croit que tous les Slaves russes furent baptisés sous le règne de saint Vladimir. Ce n'est qu'à Novgorod que les missionnaires auraient rencontré de la résistance, organisée par le prêtre païen Bogomil. Les tribus finnoises elles aussi se montrèrent moins dociles dans la région de Rostov en 1070 et ensuite à Morom. Ces Finnois avaient, eux, une puissante caste sacerdotale. Prêché en langue étrangère, le christianisme rencontra dans ces régions une opposition forte, quoique courte. Saint Léonce et saint Isaïe, évêques de Rostov arrivèrent à christianiser les tribus finnoises de Méria et de Ves, qui adoptèrent graduellement la religion orthodoxe et la langue slave. La tribu de Murom fit de même, et la fusion des Slaves et des Finnois deviendra la branche la plus puissante du peuple russe, appelée les Grand-russiens.

Deux tribus polonaises, les Viatitchi et les Radimitchi furent converties à la fin du XIIe siècle. Ces peuplades habitèrent la Russie Blanche moderne, ainsi que certaines régions de la Grande Russie. Tandis que les Polonais occidentaux adoptèrent le rite latin et devinrent ainsi une nation séparée, leurs frères orientaux, restés orthodoxes, formèrent la nation russe avec les autres Slaves orientaux et les Finnois. Mais les Polonais orientaux demeurèrent longtemps attachés à leur paganisme, et ne devinrent chrétiens complètement qu'en 1445. Les Caréliens, les Finnois baltiques, sujets de la république de Novgorod-la-Grande, furent définitivement baptisés en 1227.

Tout le labeur de la christianisation de l'Europe orientale fut en grande partie l'œuvre des moines russes, surtout de ceux de la laure des Cavernes de Kiev, fondée en 1062. Les moines de Kiev établirent en Russie plusieurs monastères, et formèrent des missionnaires. A la veille de l'invasion mongole, l'Église russe était encore une province du patriarcat de Constantinople et possédait quinze diocèses, plusieurs centaines de paroisses, une centaine de monastères et de nombreuses institutions. Les Mongols attaquèrent la Russie en 1240. Les divisions entre les princes facilitèrent la conquête du pays. Sauf la république de Novgorod et quelques principautés de l'Occident, toute la contrée devint la proie des conquérants mongols, qui toutefois, après le pillage du pays, rentrèrent chez eux, imposant un tribut aux princes russes sous la surveillance de leur Grand-Duc, responsable du payement de l'impôt. Les Mongols, du reste, confirmèrent toutes les possessions et tous les privilèges de l'Église russe.

2. Après l'invasion mongole

Mais l'invasion mongole avait changé la situation intérieure de la Russie. Le centre du pays passa de Kiev au Nord, tout d'abord à Vladimir, ensuite à Moscou, où le primat de Russie, Pierre (1308-1326), avait choisi sa résidence. Bientôt aussi cette ville devint la capitale du Grand-Duc Jean. Les premiers temps de la domination mongole furent une époque pénible pour les Russes. Leur activité missionnaire diminua beaucoup. Cependant en 1261 ils établirent un siège épiscopal à Saraï, capitale de la Horde d'Or, dont le khan était le suzerain des princes russes. Les Mongols professaient en ce temps-là une religion moralisante, semblable au confucianisme. Ils pratiquèrent la tolérance religieuse, et les chrétiens, comme les musulmans et les païens, étaient représentés à la cour. Le khan Berké autorisa les Russes à fonder un évêché dans sa capitale, pour ceux d'entre eux qui y résidaient. Il permit également à tous ceux qui le désiraient de se faire baptiser. C'est ainsi que plusieurs paroisses et même des monastères furent créés à Saraï. Le premier converti mongol fut le neveu même de Baty-Khan, le conquérant de la Russie. Il devint moine près de Rostov, en Russie orientale, et fut cano-

nisé après sa mort tout comme Pierre de Rostov, en 1290. Une autre convertie célèbre fut la princesse Kontchaka (Agathe), sœur du khan Uzbek, qui avait épousé le Grand-Duc Georges de Moscou en 1315. Quant aux Mongols de la Horde d'Or, ou Tatars, ils embrassèrent l'Islam en 1313, avec le khan Uzbek.

La conversion de princes et de nobles mongols continua néanmoins. Les ancêtres des grandes familles de la noblesse russe, les Godunov, les Zubov, les Jusupov étaient des princes mongols devenus chrétiens. Après la première grande défaite des Mongols par les Russes à Kulikovo en 1380, l'activité missionnaire de la Russie reprit et se développa considérablement. C'est d'alors que date la fondation de la célèbre laure de la Sainte-Trinité près de Moscou, en 1340, par saint Serge de Radonež, qui rajeunit le monachisme russe, et encouragea presque tous les missionnaires de ce temps. Deux cents monastères furent fondés sous la domination mongole.

Le plus grand missionnaire de cette période fut saint Étienne (1345-1396), évêque de Perm, apôtre des Komis, Finnois de l'Oural. Novgorodien, Étienne était devenu moine au monastère de Saint-Grégoire de Rostov, sous le savant archevêque byzantin, Parthénios. Éduqué par ce dernier, Étienne, sous l'influence de saint Serge de Radonež, décida de consacrer sa vie à la conversion des Komis ou Zyrianes. Il étudia la langue des Komis et composa pour eux un alphabet. En 1379, il commença sa prédication, mais, devenu évêque de Perm, il rencontra autour de lui au commencement de son épiscopat une grande opposition de la part de ce peuple. Il s'en rendit maître cependant, et traduisit pour les Komis toute la sainte Écriture dans leur langue. Il fonda plusieurs paroisses et deux monastères. Son successeur, Jonas, acheva son œuvre. Saint Étienne de Perm est certainement le plus grand missionnaire de toute la Russie. Un de ses principes était qu'il fallait prêcher le christianisme dans la langue des indigènes. Il fit traduire tous les livres liturgiques, et célébrer les offices en cette langue. Il voulait également que les coutumes populaires soient respectées autant que possible. La conversion des Komis fut solide. Leurs descendants sont restés plus fidèles à l'Orthodoxie que les Russes, même, semble-t-il, sous le régime soviétique.

3. La Lithuanie

Alors que la Russie kiévienne avait été dévastée par les Mongols et que la Russie moscovite était devenue tributaire de ses envahisseurs, un autre état avait paru sur la scène de l'Europe orientale. La peuplade obscure et encore païenne des Lithuaniens, parents des Slaves, vivait au littoral sud de la Baltique. Elle profita du malheur russe pour fonder un état puissant, formé de la plus grande partie des principautés occidentales de la Russie kiévienne. Le prince lithuanien Mindovg commença ses conquêtes en 1248, et avait fondé un état important avant 1263, lorsqu'il fut assassiné. L'anarchie qui suivit sa mort continua jusqu'en 1316, date de l'avènement du Grand-Duc Gedimin de Lithuanie. Celui-ci eut pour successeur en 1345 son fils Olgerd qui, devenu orthodoxe en 1318, se montra très favorable à l'Église et mourut sous le froc monastique en 1377, après avoir été marié deux fois à des princesses orthodoxes. La grande majorité de ses sujets furent des Ukrainiens et des Blanc-russiens, tous orthodoxes. Quant aux Lithuaniens, ils demeurèrent païens jusqu'au règne d'Olgerd, qui essaya de les faire baptiser mais avec peu de succès. Ils résistèrent à l'évangélisation, et assassinèrent trois des nobles de la cour, qui furent plus tard canonisés : S. Antoine, S. Jean et S. Eustache de Vilno.

Jagellon, le successeur d'Olgerd, embrassa le rite latin lors de son mariage avec Hedwige, reine de Pologne. Les descendants de Jagellon, rois de Pologne et grands de Lithuanie, travaillèrent avec persévérance à latiniser leurs sujets et à détacher de Moscou ceux d'entre eux qui étaient orthodoxes pour les rendre catholiques en leur laissant leur rite oriental. En 1595, les prélats orthodoxes à l'exception de ceux de Pologne, signèrent à Brest-Litovsk un acte d'union avec le siège de Rome. Ceci provoqua dans les masses une dure résistance, et amena les guerres d'Ukraine, le partage de la Pologne et la suppression de l'union par les gouvernements russes, en une série d'interventions qui ne cessèrent guère depuis la fin du XVIIIe siècle jusqu'en 1950. Les Lithuaniens eux-mêmes restèrent toujours des Latins très fervents.

4. Offensive missionnaire à l'Est à partir du XVe siècle

Le grand-duché de Moscou s'était accru rapidement durant le règne de Basile II lorsque l'Union de Florence fut signée en 1439. Le dernier Primat de Russie d'origine grecque, Isidore, signa l'Union et fut créé cardinal. Les prélats russes cependant rejetèrent son acte et proclamèrent en 1448 l'autocéphalie de l'Église russe, c'est-à-dire son indépendance à l'égard de Constantinople qui s'était unie à Rome au concile de Florence. La majorité des saints russes canonisés avant 1439 sont cependant vénérés par les Russes catholiques, comme on peut s'en rendre compte dans leurs livres liturgiques publiés à Rome. C'est aussi durant le règne de Basile II que les Russes commencèrent leur offensive vers l'Est, offensive qui continue encore jusqu'à présent. En 1452, pour diviser les Tatars, Basile II créa un royaume tatar vassal à Kasimov, qui dura jusqu'en 1681, et plusieurs rois de Kasimov furent baptisés ainsi que les nobles et les paysans du royaume.

Le royaume tatar de Kazan, fondé en 1438, fut conquis par les Russes en 1552. Trois ans après, le concile de Moscou choisit Gurij, higoumène de Seližarov, comme premier archevêque de Kazan. La conversion des Tatars et des Finnois lors de cette nouvelle conquête fut difficile et longue. Les troubles de la Russie du début du XVIIe siècle suivis par le Raskol et le schisme des raskolniks quelques décades plus tard, arrêta pour ainsi dire toute activité missionnaire. Il y eut même un recul sensible : en 1721, 30.000 Tatars apostasièrent, et la situation empira. Une reprise de l'offensive missionnaire eut lieu sous le règne de l'Impératrice Élisabeth, lorsque de grandes masses de Tatars et de Finnois, musulmans et païens, devinrent chrétiens grâce à une série de lois qui accordaient aux convertis de grands privilèges, et créaient des difficultés à ceux qui résistaient. En 1760, le chiffre des conversions s'éleva à 217.258. Mais Catherine II, qui était hostile à ces conversions en masse par des méthodes administratives, abandonna l'offensive commencée. En conséquence, beaucoup de ces néo-convertis apostasièrent et retournèrent à l'Islam vers la fin du XVIIIe siècle. Au siècle suivant,

l'apostasie d'un millier de Tatars se produisit. Le Saint-Synode commença alors à s'inquiéter du problème. On dut reconnaître que l'apostasie avait été inévitable en raison de l'administration des évêques, qui avaient complètement négligé la langue populaire. Les Tatars ne possédaient pas de texte intelligible de l'Écriture et les offices se faisaient pour eux en slavon. Pas d'écoles, pas de contacts de la part des chrétiens russes. Les Tatars musulmans au contraire possédaient des écoles, une littérature appropriée et déployaient un grand zèle missionnaire. Leur propagande fut bien menée parmi les Finnois de la Volga, les Tchouvaches et les Tchérémisses. Un danger d'apostasie totale en faveur de l'Islam chez les Tatars et les Finnois orthodoxes de la Volga fut redouté, et le gouvernement de Saint-Pétersbourg fut contraint d'agir.

5. Organisation des missions au XIXe siècle

Une Académie théologique avec un département missionnaire fut fondée à Kazan en 1842, et une traduction tatare de la Bible fut publiée. Enfin, le célèbre orientaliste Nicolas Ilminskij (1822-1891) fut chargé de fonder et de former des écoles pour ces populations. C'était un polyglotte remarquable, possédant l'hébreu, le grec, le latin, l'arabe, le persan, le tatar, le turc, le mordvine, le tchouvache, le kirghiz, l'altaï et le iakoute. Mais il était aussi homme d'action et de grande prudence. Selon Ilminskij, la principale raison des travaux médiocres des missionnaires de Kazan résidait surtout dans le manque de préparation des catéchumènes avant le baptême, et dans l'abandon dans lequel on les laissait ensuite. Il proposa la traduction de l'Écriture et des livres liturgiques en tatar moderne et en caractères russes, et purifia la langue tatare des mots arabes et persans. Il fut de cette manière un précurseur d'Ataturk, le grand réformateur de la Turquie moderne.

En 1864, le Saint-Synode publia un décret prescrivant la célébration de la liturgie et la prédication aux indigènes de Kazan et autres non-russes de l'Empire exclusivement en leur propre langue. L'archevêque Antoine de Kazan fonda en 1867 la Confrérie de St-Gurij pour l'application des nouveaux règlements

dans son diocèse. En 1893, les Tchérémisses orthodoxes atteignirent, dans le diocèse de Kazan, le chiffre de 1.181.151, les Tchouvaches celui de 475.964, les Mordviniens 26.648, les Votiaks 6.227, les Tchériaks 3.268 et les Tatars plus de 50.000. En 1904, la confrérie possédait dans le même diocèse plus de 150 écoles pour enfants orthodoxes non russes.

En 1869, un Tatar baptisé, Basile Timofeev, fut ordonné prêtre, ainsi que huit autres pour les Tchouvaches, 3 pour les Tchérémisses et 2 pour les Votiaks. Le comité de traduction de Kazan avait publié avant la fin du siècle 1.599.385 exemplaires de livres de la sainte Écriture ou de manuels de dévotions. Le diocèse de Samara dans la région de la Volga comptait, en 1899, 74 prêtres parlant tchouvache, aidés de 17 diacres et de 37 catéchistes. La plus grande majorité d'entre eux étaient de race tchouvache. Dans les sept diocèses de l'ancien royaume de Kazan, il y eut, en 1899, d'après les statistiques, 323 écoles missionnaires avec 11.145 élèves. Le nombre des orthodoxes non russes s'y comptait par millions. Tous les Finnois et tous les Tatars possédèrent dès lors la Bible et les livres liturgiques en leur langue, et étaient dotés d'un clergé indigène. C'est ainsi que les Komis, les Tatars, les Tchouvaches, les Tchérémisses, etc., restèrent fidèles à l'Orthodoxie, plus peut-être que les Russes eux-mêmes.

Il serait très difficile d'écrire en ce moment l'histoire et la situation actuelle des missions russes pour les indigènes du royaume d'Astrakhan, pour les Kalmouks, etc. Ces Mongols bouddhistes furent les derniers sujets entrés dans l'Empire russe au XVII[e] siècle. Un bon nombre d'entre eux furent baptisés. La mission russe aux Finnois du Nord fut couronnée de succès. Les Caréliens de Finlande et des provinces d'Olonec et de Tver sont chrétiens depuis longtemps. En 1917 leur nombre s'élevait à 250.000 orthodoxes. Il y a à présent environ 70.000 Caréliens orthodoxes en Finlande, où ils forment une province ecclésiastique sous la surveillance du patriarcat de Constantinople, étant donné les difficultés de relations avec Moscou. Quant aux autres Caréliens, ils font partie de l'Union soviétique.

6. La Carélie et l'Esthonie

Les moines de Valaam et de Saint-Alexandre de Svir travaillèrent beaucoup à l'évangélisation des Caréliens. Leur langue liturgique est le finnois. Un autre grand monastère russe des régions arctiques, celui de Solovki, fondé en 1429, s'occupait depuis sa fondation de la conversion des Lapons et des Samoyèdes. Le principal missionnaire des Lapons fut S. Tryphon, le fondateur de la laure de la Sainte-Trinité de Pečenga en 1532.

Les moines russes se sont occupés en outre de la conversion des Esthoniens, autre peuple finnois. Les Esthoniens de l'Est furent convertis au moyen âge. S. Corneille, higoumène des « Cavernes » de Pskov, acheva de les christianiser au XVIe siècle. Ceux de l'Ouest furent convertis par les Danois et les Allemands, et entrèrent dans l'Église latine. Ils passèrent au luthéranisme lors de la Réforme protestante. Au XIXe siècle, beaucoup d'Esthoniens embrassèrent l'Orthodoxie ; en 1936, les statistiques mentionnaient 220.000 Esthoniens orthodoxes, dont 120.000 Esthoniens purs. Ils formaient une province ecclésiastique sous la vigilance du patriarcat de Constantinople, pour la raison mentionnée ci-dessus pour les Finlandais. Après l'incorporation définitive de la république esthonienne à l'Union soviétique en 1945, le patriarcat de Moscou organisa pour les Esthoniens orthodoxes le diocèse de Tallin. Le titulaire actuel de ce siège est Mgr Romain Tang, Esthonien. La langue liturgique est l'esthonien. Les Lettons, leurs voisins méridionaux, comptaient, en 1936, 240.000 orthodoxes dans leur république, dont environ un tiers de Lettons purs. Ils avaient été convertis à l'Église latine au moyen âge, mais une grande partie d'entre eux avait également passé au protestantisme. Au XIXe siècle, plusieurs dizaines de milliers d'Esthoniens devinrent orthodoxes. Avant la dernière guerre, alors que la Lettonie était une république indépendante, ils furent organisés comme les Esthoniens, et forment à présent le diocèse orthodoxe de Riga, dépendant du patriarcat de Moscou, avec, comme langue liturgique, le letton. L'évêque est russe, mais plusieurs prêtres lettons font les services. On sait que les Esthoniens et les Lettons furent conquis par la Russie sous

Pierre le Grand seulement, il y a deux siècles et demi. Entre les deux guerres, ils s'étaient constitués en républiques indépendantes.

7. Oural et Sibérie

La conversion des tribus finnoises de l'Oural et des environs a commencé au XVI[e] siècle. Elle fut l'œuvre de S. Tryphon de Vjatka, qui baptisa des milliers de Vogouls et de Votiaks. La première paroisse qui eut un prêtre indigène fut formée seulement au début du XVIII[e] siècle à Elovo, où, en sept ans, 900 païens reçurent le baptême. La Bible fut traduite en votiak au XIX[e] siècle, et, en 1831, on y établit une école missionnaire. Ils forment à présent un propre diocèse, celui d'Iževsk et Udmurt, et célèbrent les offices en leur langue.

Les Russes commencèrent de conquérir la Sibérie en 1581, et achevèrent de s'y implanter en 1858. Le premier diocèse sibérien, celui de Tobolsk, fut fondé en 1621. En 1702 il n'y avait encore, pour toute la Sibérie, que 160 églises. Bien que les métropolites de Tobolsk, Jean Maksimovič et Philothée Lešinskij se soient occupés de la conversion des populations sibériennes et en aient baptisé des milliers, la première mission régulière y fut fondée seulement en 1830. Le chef en fut le célèbre missionnaire, l'archimandrite Macaire Glucharev qui établit sa résidence à Ulala, dans les montagnes de l'Altaï. Macaire traduisit la Bible et les livres liturgiques dans la langue des indigènes, fonda des écoles et organisa ses convertis en villages, un peu comme l'avaient fait les jésuites au Paraguay. A la fin du XIX[e] siècle, la mission d'Altaï comptait 25.000 convertis, 48 écoles et 188 villages chrétiens. Une école missionnaire fut fondée à Bijsk. La mission d'Altaï existe toujours, et est à présent dirigée par Mgr Nicandre, évêque de Bijsk, suffragant du célèbre missionnaire, l'archevêque Juvénal d'Omsk et aujourd'hui évêque d'Omsk. Outre la mission d'Altaï, la Sibérie orientale pouvait se glorifier de celle des Kirghiz de Tomsk et des Toungouzo-Iakoutes d'Enisejsk.

Saint Innocent d'Irkutsk († 1731), l'apôtre de la Sibérie orientale, commença ses travaux apostoliques auprès des Iakoutes et des Bouriates immédiatement après sa nomination au siège de sa métropole. Les Bouriates ou Mongols septentrionaux furent

baptisés en assez grand nombre par l'archevêque Parthénios Popov († 1873), qui fonda 11 missions pour ces populations et baptisa 8.000 Bouriates. Avant 1917, le chiffre des baptisés y était de 50.000, c'est-à-dire le cinquième de la population totale. Le reste était encore bouddhiste. Le bouriate fut employé comme langue liturgique, dans la mission dirigée alors par l'évêque de Kirensk, dont le clergé était en grande partie indigène. Aujourd'hui, les Bouriates sont administrés par l'archevêque d'Irkutsk. Quant aux Toungouzes, ils sont à présent tous devenus orthodoxes. Mgr Innocent Popov-Veniaminov, le plus célèbre missionnaire russe au XIXe siècle, acheva l'évangélisation de la Sibérie orientale. Il acheva la conversion de 300.000 Iakoutes, peuplade turque, la plus virile et la plus capable de la Sibérie. Il fonda aussi la mission du Kamtchatka, et commença l'évangélisation des indigènes des provinces sibériennes situées dans les régions du Pacifique.

Il faut dire aussi quelques mots des missions russes du Caucase. Durant le XIXe siècle, un peu moins de 100.000 Ossètes furent baptisés. Le nombre des musulmans qui reçurent le baptême y fut très considérable. Depuis la révolution bolchevique, le mouvement n'a point cessé, et des musulmans du Turkestan ont embrassé l'Orthodoxie. Ils forment aujourd'hui une partie considérable des fidèles des diocèses d'Alma-Ata et de Tachkent.

8. Missions en Chine

En dehors des territoires qui constituent à présent l'Union soviétique, il y eut également de nombreuses missions russes. La plus ancienne et la plus importante est celle de Chine. En 1685, lors de la guerre d'Albasine, 350 Cosaques furent pris par les Chinois, et furent retenus comme prisonniers. Après la conclusion de la paix entre les deux pays, plusieurs restèrent à Pékin, comme soldats du détachement cosaque de la garde impériale. Le gouvernement de Pékin les autorisa à avoir une église orthodoxe avec un prêtre. En 1715 la « mission russe » y était présidée par un archimandrite, qui remplissait en même temps les fonctions d'ambassadeur à Pékin. Le traité de Kjachta signé en 1728 limita à quatre prêtres et à six laïcs le personnel

de la mission. Leur but était avant tout d'administrer les sacrements et de célébrer la liturgie pour les descendants des Cosaques d'Albasine devenus, par leurs mariages, de purs Chinois. Les missionnaires se mirent à l'étude de la langue et de la culture chinoises, et étaient à la fois des fonctionnaires salariés de la cour de Pékin et des diplomates russes. Cette situation extraordinaire dura jusqu'en 1861. Un laïc russe fut alors nommé ambassadeur à Pékin. Mais de cette manière s'étaient formés à Pékin, parmi les Russes de cette ville, plusieurs grands sinologues qui traduisirent en chinois les livres liturgiques et écrivirent des ouvrages et des dictionnaires fort remarquables. Il faut citer ici les noms de Hyacinthe Bičurin (1777-1853), de Pallade Katharskij (1817-1878) et de Flavien Gorodeckij (1841-1915), les plus célèbres missionnaires et les meilleurs savants de la mission de Chine. Celle-ci eut comme centre la grande propriété de Bei-Guan à Pékin avec des églises, des couvents, des écoles, etc. Quatre cents Chinois orthodoxes furent martyrisés dans la guerre des Boxers en 1901. On avait commencé un travail d'évangélisation auprès des Chinois proprement dits en 1858, et 500 baptêmes avaient eu lieu alors parmi les indigènes. La mission se développa graduellement, elle comptait récemment 200.000 fidèles, groupés en 250 paroisses. L'archevêque de Pékin est l'exarque du patriarche de Moscou pour l'Asie orientale, et réside à Bei-Guan. Il est russe, mais son suffragant, Mgr Siméon Du est chinois, et réside à Changhaï. Il est intéressant de noter que le gouvernement de Mao Tsé Tung chassa tous les missionnaires occidentaux catholiques ou protestants, alors que le gouvernement soviétique protégea les Russes, et les communistes chinois laissent vivre en paix jusqu'à présent leurs missionnaires. On s'attend cependant à ce que les Chinois orthodoxes soient, dans un avenir assez proche, indépendants du patriarcat de Moscou. Les communistes chinois, loin de les en empêcher, encouragent plutôt les Chinois catholiques ou protestants à devenir orthodoxes et poussent à une Église nationale.

9. Missions en Mandchourie et au Turkestan

La mission orthodoxe fut également florissante en Mandchourie. Ce pays, extrêmement riche, qui était le domaine ancestral

de la dernière maison impériale de Chine, fut, depuis 1898, dominé par la Russie, qui y construisit le grand chemin de fer de la Chine orientale. Les Russes qui vivaient sur le territoire exploité, furent déclarés jouir de l'extraterritorialité, et eurent pour capitale la grande ville de Charbin, fondée par eux en 1898. Bien que les Russes y aient perdu la moitié de leur influence au profit des Japonais depuis 1905, ils gardèrent cependant toujours le Nord du pays. Et à l'issue de la révolution bolchevique, une grande multitude de réfugiés russes vint trouver asile en Mandchourie, et Charbin devint la capitale de l'émigration russe en Extrême-Orient. Un diocèse y fut créé en 1922. En 1941, il comptait environ 100.000 fidèles, répartis en 69 paroisses, avec un clergé desservant de 217 membres. On y installa également une Faculté de théologie avec séminaire préparatoire, deux monastères et plusieurs institutions. Après la défaite du Japon, le métropolite de Mandchourie, Nestor, fut nommé exarque mais il fut arrêté en 1948 en qualité de collaborateur des Japonais et déporté en Sibérie. A la suite de la guerre, la population orthodoxe de cette région diminua beaucoup. Il n'y a plus aujourd'hui qu'une quinzaine de paroisses, mais la Faculté de théologie y est encore vivante ainsi que les monastères. Plus de deux cents prêtres résident encore en Mandchourie, qui sert maintenant de point d'attache de la mission en Chine. Mgr Nicandre Viktorov, évêque de Tsitsikar, habite à Charbin. Il est le premier suffragant de l'archevêque Victor de Pékin.

En plus de la Chine proprement dite et de la Mandchourie, il y a encore une population orthodoxe d'environ 17.000 fidèles dans le Sin-Kiang, au Turkestan chinois. En 1936, les orthodoxes de Sin-Kiang formaient 7 paroisses, avec une église principale à Urumchi. L'archimandrite Juvénal Kilin, supérieur du monastère de N.-D. de Kazan à Charbin, fut sacré évêque de Sin-Kiang en 1936, mais il ne put entrer dans son diocèse. Il devint archevêque d'Omsk en Sibérie et à présent archevêque d'Iževsk et d'Udmurt. En 1948, le patriarcat de Moscou nomma comme administrateur de Sin-Kiang l'archiprêtre Dmitri Mlodanovskij, et le nombre des orthodoxes y a augmenté beaucoup depuis sa nomination. Le chinois est partout devenu langue liturgique, sauf dans les quelques paroisses qui servent aux Européens,

où le slavon est demeuré en usage. Depuis la révolution jusqu'à la conquête de la Chine par les communistes, la mission russe de Chine fut sous la juridiction du Synode des évêques russes à l'étranger. Mais depuis la communisation de la Chine et la reprise des relations avec le patriarcat de Moscou dans cette région, quelques paroisses seulement sont encore sous la juridiction du Synode : à Hong-Kong, aux Philippines, en Indochine et en Indonésie.

10. Japon et Corée

La mission russe du Japon fut fondée par Mgr Nicolas Kasatkin, qui arriva à Hakodaté en 1861. Au bout de quelques années, 12 Japonais seulement avaient reçu le baptême, parmi lesquels celui qui devint le premier prêtre japonais, Paul Savabe. Le P. Nicolas Kasatkin traduisit en japonais les livres liturgiques et la sainte Écriture. Une mission régulière fut organisée en 1871, et en 1875 les premiers prêtres japonais orthodoxes furent ordonnés. En 1904, on y comptait 28.300 fidèles dans les 260 missions. Sur les 39 prêtres, 3 seulement étaient russes ; tous les autres étaient japonais. La mission posséda aussi une école de catéchistes et un séminaire. Mgr Nicolas, le premier archevêque du Japon, mourut en 1912. La chute de l'empire des tsars et la révolution qui s'ensuivit ainsi que les difficultés suscitées par les militaristes japonais furent un très gros obstacle pour la mission. Le premier évêque japonais Mgr Nicolas Ono, dut se retirer. L'Église japonaise, qui formait jusqu'alors un diocèse du patriarcat de Moscou, fut assujettie aux évêques russes des États-Unis, à la demande des autorités américaines qui occupaient le pays. On compte aujourd'hui 167 églises et chapelles orthodoxes au Japon, un archevêque, Mgr Benjamin Basaliga, américain d'origine russe, 19 prêtres et 23 catéchistes pour une population de 33.122 fidèles dont 14.350 seulement sont vraiment pratiquants. Le séminaire de Tokio n'est pas encore rouvert et la situation financière des missions est très précaire. Ceux qui n'ont pas aimé se soumettre aux Américains, ont formé une organisation à part, sous la présidence de Mgr Nicolas Ono, et qui est soumise à Moscou. La mission orthodoxe coréenne, fondation

de celle du Japon, est très petite. Les paroisses du Sud dépendent de Tokio, celles du Nord, de Moscou.

II. Mission russe d'Amérique

La mission russe d'Amérique fut peut-être la plus prospère. Le premier établissement y fut fondé en 1787, sur l'île de Kodiak en Alaska. Peu à peu les Russes occupèrent le territoire de l'Alaska, qui, en superficie, équivaut au cinquième des États-Unis. Ce pays vaste et extrêmement riche devint colonie russe, et un groupe de dix moines de Valaam y arriva en 1794. La mission fut tout d'abord placée sous la juridiction de l'archevêque d'Irkutsk en Sibérie. Le P. Popov-Veniaminov en développa l'organisation dans la première moitié du XIX[e] siècle, et baptisa un nombre considérable d'Aléoutes, d'Indiens et d'Esquimaux. Il fut sacré évêque de Kamtchatka en 1840 avec juridiction sur l'Alaska et une grande partie de la Sibérie orientale. En 1868, Mgr Innocent Popov-Veniaminov fut élu métropolite de Moscou, et fonda deux ans après la « Société des Missions orthodoxes » avec des sections dans tous les diocèses de la Russie. Le but de cette société était de trouver de l'argent pour l'apostolat missionnaire ; elle publiait en outre une revue. En trente ans, la société avait aidé à baptiser 124.209 fidèles.

Mgr Innocent eut comme successeur en Alaska son évêque auxiliaire, et en 1870 ce diocèse fut organisé. Les Russes vendirent leur colonie, comme on sait, aux États-Unis en 1867, pour 7.200.000 dollars, et en 1872, le siège épiscopal fut transféré de Sitka à San-Francisco, en Californie. Finalement, il se transporta à New-York (1905).

Les Ukrainiens de Galicie unis à Rome émigrèrent d'Autriche-Hongrie en Amérique et au Canada à partir de 1880. Ils ressentirent beaucoup de difficultés de la part des prélats catholiques américains qui ignoraient leurs coutumes, et un groupe d'entre eux, 10.000 environ, passa à l'Orthodoxie sous la conduite d'un de leurs prêtres, le P. Alexis Toht. Plusieurs autres groupes les suivirent. Un peu plus tard, d'autres orthodoxes vinrent en Amérique : Syriens, Grecs, Serbes, Bulgares, indigènes d'Alaska et Roumains commencèrent d'arriver en masse. Les Russes y

étaient peu nombreux : 2.318 seulement d'après les statistiques de 1904. Le clergé ne se composait que d'un évêque, 12 archimandrites, 59 prêtres, 2 diacres et 40 clercs inférieurs, mais on compta pourtant 66 églises et 484 chapelles. Entre 1909 et 1944, le nombre des orthodoxes augmenta de 50.000 à 5 millions. En 1949, l'Église orthodoxe d'Amérique comptait 25 évêques et 1.500 prêtres. Après la chute de l'empire, des difficultés se rencontrèrent. A présent, les Russes, Grecs, Serbes, Roumains et Syriens se sont organisés en diocèses nationaux.

Le développement de l'Orthodoxie américaine fut extraordinairement rapide depuis 1926. Depuis cette date jusqu'en 1950, dans l'espace d'un quart de siècle environ, les anglicans ont augmenté de 36,7 %, les catholiques de 53,9 %, les Grecs orthodoxes l'ont fait dans la proportion de 736,9 % ; les Syriens de 714,6 %, les Serbes de 444,5 % et les Russes de 320 %. Les orthodoxes possèdent aux États-Unis une Faculté de théologie, 3 séminaires, plusieurs monastères et des institutions diverses. Chaque groupement a sa propre langue liturgique, mais l'anglais commence à primer parmi les Russes. Le nombre des américains convertis à l'Orthodoxie croît rapidement. En Alaska, il y a maintenant 14 églises et 80 chapelles. Les orthodoxes du Canada comptent environ 250.000 fidèles. En Australie, Nouvelle-Zélande, Afrique du Sud, et Amérique du Sud, des paroisses et des diocèses se développent. Il faudrait des pages pour décrire ces progrès, et nous n'avons nullement le dessein de l'entreprendre.

12. Autres régions

Les Russes ont aussi une mission prospère en Terre-Sainte et en Syrie, ainsi que quelques centres en Iran et en Irak. Il y a même des paroisses orthodoxes au Congo belge, au Kenya et en Afrique du Nord. Dans l'Ouganda britannique, il y a actuellement 10.000 Africains orthodoxes, appartenant à la race des Bougandas et sujets du roi Metsa. Ils sont orthodoxes depuis 25 ans, et sont sous la juridiction du patriarcat d'Alexandrie. Ils ont trois prêtres indigènes, formés à Alexandrie et des étudiants à l'université d'Athènes. Leur liturgie est en

Bouganda. Plusieurs diocèses orthodoxes se sont formés en Europe occidentale, spécialement en Allemagne et en France, où des paroisses de rite occidental existent depuis quelque temps.

Outre les missions destinées aux païens et aux musulmans, l'Église russe possédait aussi des organismes pour ramener les Juifs, les vieux-croyants, les protestants et les uniates. Après le partage de la Pologne deux millions d'uniates passèrent à l'Orthodoxie, 1.600.000 en 1839, d'autres en 1875 ; et depuis 1946, plus de 4 millions sont entrés dans l'Orthodoxie soviétique. Sans doute on ne peut nier que la violence ait été souvent la raison de ces mouvements religieux. D'autre part, on estime généralement que depuis 1800, 5 millions au moins de vieux-croyants sont revenus à l'Orthodoxie.

13. Conclusion

Le principe qui fut généralement en vigueur dans les missions orthodoxes et qui explique leur succès, fut l'emploi de la langue vulgaire dans la liturgie et la prédication, et la traduction de la Bible. Le clergé indigène fut formé aussitôt que possible, et la propagation de l'évangile lui fut confiée. On visait aussi à former des Églises nationales autocéphales, indépendantes les unes des autres. Aux missionnaires, il était recommandé de n'imposer ni leur culture, ni leur langue, ni leurs coutumes à leurs néophytes, mais d'encourager le développement des institutions originelles. Les Orthodoxes n'ont point cédé à un mirage de superorganisation, ou de sociétés missionnaires compliquées à puissante bureaucratie. Ils ont donné à leur travail apostolique une souplesse bienfaisante et une sage lenteur organique de développement. Les résultats ne furent certes point médiocres, et donnèrent satisfaction à l'Église. Plusieurs milliers de païens et de musulmans ont été ainsi amenés à la foi depuis le XVIIe siècle et sont demeurés fidèles au Christ. Si la persécution bolchevique a failli briser tous les efforts, c'est une consolation de voir que ceux-ci, au contraire, continuent à porter des fruits.

S. Bolshakoff.

Un exemple de centralisation ecclésiastique : l'ancienne Église chaldéenne.

L'anniversaire de la rupture survenue en 1054 entre l'Orient et l'Occident, et que l'on a récemment commémorée, ne doit pas nous faire oublier d'autres séparations antérieures qui avaient déjà divisé l'Église des premiers siècles et s'étaient produites à propos du mystère central du christianisme : l'Incarnation. Nous voyons par là combien fallacieuse est à certains égards l'expression d'« Église indivise » employée trop souvent encore pour caractériser l'Église « des sept conciles ».

Cependant là n'est pas directement le point sur lequel nous voudrions ici attirer l'attention. Notre propos sera d'examiner brièvement certaines tendances qui ont fortement marqué l'une des deux Églises en rupture avec le reste de la chrétienté depuis le Ve siècle : l'Église chaldéenne, qui a suivi les enseignements de Théodore de Mopsueste et de Nestorius, et a constitué géographiquement comme le secteur d'Extrême-Orient de la chrétienté. Ce coup d'œil ne nous paraît pas inutile, car cette Église, on le sait, ne s'est pas limitée aux provinces où elle a pris naissance (Chaldée, Perse occidentale), mais s'est assujetti, grâce à un mouvement missionnaire audacieux, une partie considérable des populations de l'Asie (Turkestan, Thibet, Mongolie, Chine, Mandchourie, Malaisie). Elle fut pendant une dizaine de siècles, pour les populations de l'Asie, la dispensatrice de la civilisation et de la culture chrétienne, et a véritablement formé une chrétienté dont l'aire d'expansion tout entière en pays non gréco-romain, annonçait un extraordinaire avenir qui eût pu changer la face du monde, n'eussent été certains accidents historiques — Islam, et surtout conquêtes de Tamerlan —, qui là comme ailleurs ont balayé relativement tôt la religion du Christ. Il ne

reste plus aujourd'hui de cette Église, qui au temps de sa splendeur a compté plus de deux cent trente diocèses et vingt-sept métropoles, que quelques cantons dans le Kurdistan au nord du Tigre, et les chrétientés du Malabar, mais cela ne doit pas nous faire oublier ce glorieux passé, ni les motifs qui en ont permis la réalisation.

Les tendances qui se sont manifestées dans l'ancienne Église de Chaldée et que nous voulons passer en revue, nous rappelleront par plus d'un trait certains aspects qui nous sont assez familiers en Occident, bien qu'ils puissent se retrouver et se retrouvent aussi ailleurs. On n'en demeurera pas moins sensible au fait que deux chrétientés si éloignées sur la carte aient parfois un certain air de famille. Les Occidentaux qui se sont rendus sur place durant le moyen âge, n'avaient pas été sans remarquer quelques-unes de ces similitudes, comme nous allons le voir.

1. Unicité de Patriarcat

Alors que des quatre groupes d'Églises constitués par les séparations des onze premiers siècles, l'Église byzantine s'était ramassée en quatre patriarcats — cinq après la constitution du patriarcat de Moscou — l'Église chaldéenne, même aux siècles de son immense expansion, est demeurée tout entière, comme le monde occidental, dans le cadre d'une seule « juridiction » et d'une culture religieuse, qui, bien qu'à des degrés divers, a tendu à l'unification [1].

Un aspect qui frappe en tout premier lieu celui qui considère l'Église nestorienne en sa meilleure époque, est la centralisation extrêmement nette au point de vue hiérarchique, laquelle a eu en partie pour rôle de maintenir fortement, dans un pays où le pouvoir civil était en état d'hostilité quasi permanente, une unité suffisante pour parer à des dangers immédiats. La centralisation

1. Nous ne parlerons pas ici explicitement du groupe des Églises monophysites nationales demeurées dans des cadres plus étroits, et dont deux seulement n'ont jamais eu entre elles que des liens de communion très lâches. Il faut cependant noter que la tutelle exercée par la Chaldée sur la vieille chrétienté indienne n'est pas sans analogie avec les relations entre Coptes et Éthiopiens.

en soi est commune à toutes les Églises mais elle peut se manifester de manière assez diverse et les motifs qui la font progresser peuvent eux-mêmes être assez variés.

L'unique patriarche, le « catholicos » qui siège à Séleucie-Ctésiphon est le chef suprême de toute l'Église constituée dans la « région orientale ». Il est le représentant immédiat et le vicaire de Jésus-Christ, le seul qui jouisse de la « paternité spirituelle », c'est-à-dire qui soit le principe de toute juridiction en vertu du « sacerdoce suprême qu'il a reçu comme Pierre, le chef des apôtres »[1]. Son nom doit être proclamé dans toutes les églises au cours des offices. Dans certains cas, il exerce une juridiction ordinaire dans les autres diocèses. Il crée lui-même, suivant le droit le plus ancien, les sièges épiscopaux et les *métropolitains*. Aucun évêque n'est institué sans son consentement ou sa confirmation. Il doit cependant prendre ses décisions synodalement assisté d'un conseil d'au moins trois évêques[2].

2. Unification hiérarchique

A la tête de chaque province ecclésiastique, siège un métropolite sans juridiction immédiate sur la province. Simple délégué du patriarche qui le désigne ou consent à son élection, il n'a qu'une primauté d'honneur et doit se référer à lui pour les questions importantes. Il peut cependant régler à l'amiable certains différends. Les évêques qu'il ordonne reçoivent un supplément de consécration de la part du patriarche, supplément appelé la « perfection »[3].

Les métropolites sont répartis en deux groupes. Le premier comprend ceux des provinces anciennes, contenues dans les

1. Les expressions sont de Labourt dans son ouvrage : *Le Christianisme dans l'Empire Perse sous la dynastie sassanide* (224-632), Paris, 1904, p. 328. Elles ne font que reprendre les termes mêmes de la chronique d'Arbèles, à propos du synode de Séleucie (424) : « *In ea definiverunt Patres primatum patriarchae Ctesiphontis super omnes episcopos, sicut primatum Mar Petri super apostolos* » (*Oriental. christ.*, 31, 189).

2. Labourt, *op. cit.*, p. 329 ; J. Dauvillier, *Les Provinces chaldéennes de l'« Extérieur » au Moyen Age*, dans *Mélanges Cavallera*, Toulouse, 1948, p. 263-264.

3. Dauvillier, *op. cit.*, p. 265.

limites de l'ancien empire sassanide (Assyrie, Perse occidentale). Ils sont plus étroitement liés à la personne du catholicos et ils en sont, par une antique décision du patriarche, les seuls électeurs. Ils participent régulièrement aux synodes patriarcaux. Les autres sont ceux de la Diaspora, des pays dits « de l'extérieur ». Ce sont les métropolitains des territoires plus récemment agrégés à l'ancienne Église, les « pays de missions », même quand ceux-ci groupent, comme en certains cas, la majorité de la population. Ils ne sont pas choisis dans le pays même. Ils n'ont pas les privilèges de ceux du premier groupe. Ils n'élisent pas le patriarche et ne participent guère aux synodes de celui-ci. Par contre, au fur et à mesure de l'extension de la zone des missions et en raison même de celle-ci, ils ont acquis des pouvoirs assez étendus : ils créent des sièges épiscopaux et tendent à nommer eux-mêmes les évêques missionnaires qu'ils choisissent parmi leurs moines [1]. Ainsi le principe centralisateur se voit ici tempéré dans la pratique en raison des dimensions que prend l'Église, et probablement aussi de la difficulté de correspondre avec le centre.

Cette décentralisation, qui s'est effectuée avec le temps en faveur des régions missionnaires, n'est cependant que relative : le clergé est bien en partie indigène, mais un puissant facteur de compensation est apporté du fait que l'épiscopat est régulièrement formé de membres de la vieille Église-souche : Chaldéens ou Persans. Le choix d'un métropolite indigène était très rare. Marco Polo fournit à ce sujet un texte intéressant où il fait expressément un rapprochement avec l'Occident : « Ils (les Nestoriens) ont patriarche qu'ils appellent catholicos et cestui patriarche fait archevesque et évêque et tout prélat et les envoie par toutes parts en Inde et au Cata (Chine du Nord), ainsi comme fait l'apostolique de Rome » [2]. En sens inverse, on notera cependant une étonnante exception qui n'est pas restée inaperçue. Les territoires de mission ont une fois dans l'histoire donné aux chrétiens de Perse, dont ils avaient reçu l'évangile, un

1. *Ibid.*, p. 266, 270.

2. *Ibid.*, p. 270-271. La chrétienté indienne rattachée définitivement à Séleucie-Ctésiphon depuis 450 reçoit aussi régulièrement à une certaine date des évêques étrangers venant de Mésopotamie.

patriarche en la personne d'un moine mongol, Marc, né aux environs de Pékin. Élu d'abord métropolite pour la Chine du Nord, ce qui était déjà extraordinaire, il devint patriarche sous le nom syrien de Yahballaha III. Il entretint les meilleures relations avec Rome au grand dépit des autres évêques, et son pontificat (1281-1317) marqua l'apogée du développement de l'Église chaldéenne. Il n'avait de la langue officielle de l'Église, le syriaque, qu'une connaissance superficielle [1].

3. Unification liturgique

Le culte officiel de l'Église chaldéenne participe à son rang à cette centralisation, car la liturgie y est fortement unifiée. Il n'y a eu dès l'origine qu'un seul rite, celui du patriarcat chaldéen, le rite syrien oriental, adopté également par la vieille chrétienté indienne, et étendu par la suite à tous les territoires d'évangélisation, alors que Byzance et Rome n'ont vu que graduellement se réaliser à des degrés et à des titres divers une unification de leur rite. De plus, à la différence des Byzantins qui célèbrent la liturgie dans les langues des pays qu'ils évangélisent, il n'y a jamais eu dans les régions dont nous parlons qu'une seule langue proprement liturgique, le syriaque, qui à cet égard joue le rôle de langue universelle, et cela même pour l'Église des Indes, dont les adhérents, de conversion très ancienne, n'ont aucun caractère sémitique. Les saintes Écritures cependant, au moment de l'évangélisation, ont été traduites dans les différents idiomes. Les fidèles ont pu entendre ainsi dès les origines au cours des offices les lectures en leur propre langue, ainsi que les hymnes qui se sont chantées en langue vulgaire, en raison surtout de leur rôle dans la diffusion de la vraie doctrine. Un monophysite constate « qu'en Abiadène, dans chacun de leurs bourgs, pour ainsi dire, les nestoriens avaient pris soin de fonder des écoles où ils enseignaient des hymnes, des cantiques, des répons, des chants, que *d'un commun accord on put répéter dans toutes les provinces* » [2].

1. Sur Yahballaha, cfr Card. TISSERANT, *Nestorienne (l'Église)* dans *DTC*, XI, 1, 214-218.
2. LABOURT, *op. cit.*, p. 289.

On possède ainsi des textes de lectionnaires et d'hymnaires en hunnique, en sogdien, en persan, en turc, en mongol et en chinois. Mais le psautier comme le reste de l'office se récitait toujours en syriaque. Un chroniqueur latin résumait ainsi la situation : « Ils (les nestoriens de l'Asie centrale) disent leur office et ont des livres sacrés en syriaque qu'ils ne comprennent pas, ce qui fait qu'ils chantent comme chez nous le font les moines qui ne savent rien de la grammaire » (Guillaume de Rubrouck) [1]. Il est piquant à ce point de vue de constater qu'au XIVe siècle, pour faire pièce au clergé nestorien qui célébrait dans une langue inconnue des indigènes, le missionnaire latin Jean de Montecorvino, non content d'avoir, comme on l'avait fait avant lui, traduit la Bible, projetait une traduction de tout l'office divin en langue vulgaire. Il avait même célébré la messe latine en mongol devant un roi qu'il avait converti [2].

4. Unification théologique

Si l'on passe de la liturgie à la doctrine, on retrouve ces mêmes tendances unificatrices qui ont abouti à la canonisation d'une théologie. Qu'est en effet la théologie nestorienne sinon le commentaire indéfiniment repris de la doctrine de Théodore de Mopsueste, l'« Interprète », le commentateur par excellence ? Nestorius qui devait donner son nom à l'Église bien que n'en ayant jamais été le patriarche, n'est considéré que comme un disciple fidèle du grand Théodore. Dès les origines de la célèbre École des Perses, cet enthousiasme pour l'Interprète laissait présager l'avenir. Quand l'école se transporta d'Édesse à Nisibe à la fin du Ve siècle, et que l'Église se stabilisa définitivement dans ses cadres et son autonomie, cette révérence ne fit qu'augmenter et devint presque de l'asservissement. On suivrait le théologien pas à pas non seulement dans sa dogmatique — la chose allait de soi dans les questions de christologie quand on

1. Dauvillier, *op. cit.*, p. 271, en particulier note 38.

2. « Eo vivente, in ecclesia celebrabatur missa secundum ritum latinum in littera et lingua illa (tartarica) tam verba canonis quam praefationis ». Tisserant, *Nestorienne (l'Église)* dans *DTC*, XI, 1, 224.

songe au rôle décisif qu'il avait joué dans ce domaine —, mais encore dans ses commentaires scripturaires, et on en reprendrait l'exégèse littérale et le souci d'une critique historique rigoureuse [1]. Un petit manuel biblique traduit ultérieurement en latin nous offre un bon exemple de ce qu'étaient les cours d'Écriture sainte [2]. Sur certains points on corrigeait cependant l'Interprète par Théodoret, en particulier pour la question du canon des Écritures. Si d'autres Pères grecs étaient en honneur au IVe siècle, c'était seulement dans des florilèges qui avaient pour but de montrer le caractère traditionnel de la doctrine officielle de Théodore. « Que l'on imagine, a-t-on écrit, la doctrine catholique se développant exclusivement sous le contrôle des thomistes sans le contrepoids des écoles rivales et l'on aura quelque idée de ce que put être la théologie nestorienne » [3].

La doctrine de Théodore de Mopsueste a vraiment été canonisée. Une série de déclarations synodales vient rappeler cette soumission à qui voudrait s'écarter du maître. « Nous recevons cette foi exactement dans le même sens que nos saints pères, exposé par l'illustre entre les orthodoxes, le bienheureux Théodore d'Antioche, l'évêque de la ville de Mopsueste, l'interprète des divines Écritures » (Synode de 596) [4].

Les caractères généraux de cette théologie, hérités de la vieille théologie antiochienne : attrait pour le concret et l'empirisme, intérêt porté plus à l'aspect psychologique des choses qu'à la métaphysique, ne sont pas dans l'ensemble sans analogie avec certaines tendances occidentales. Mais ce qui eût pu devenir une tentation pour l'Occident, y a constamment été corrigé par les apports de l'alexandrinisme et même ramené à une synthèse harmonieuse, alors qu'ici le repli sur soi a empêché cette fusion d'éléments précieux. Ce conservatisme étroit d'une théologie en peine de trouver son équilibre n'est pas seulement dû à l'unification réalisée par les interventions ecclésiastiques, dont nous

1. Pour tout ceci cfr AMANN, *Nestorienne (l'Église) Théologie* dans *DTC*, XI, 1, 290.
2. *Instituta regularia divinae legis* de PAUL DE NISIBE. Cfr LABOURT *op. cit.*, p. 298-299.
3. AMANN, *op. cit.*, p. 290.
4. *Ibid.*

venons de parler, mais à la forte centralisation qui a marqué de son empreinte le régime des écoles théologiques dont l'organisation remonte aux premiers âges du nestorianisme. « Ces écoles étaient des milieux éminemment favorables au développement de la spéculation, comme le furent en Occident les grandes universités du Moyen Age »[1], mais cette recherche s'est en fait ici exercée dans un sens bien déterminé, surtout une fois passé le premier effort créateur des IVe et Ve siècles.

« Nulle part les écoles ne furent plus nombreuses et plus florissantes que dans le monde syrien »[2]. Chez les Chaldéens, la plus célèbre fut celle de Nisibe qui relaya celle d'Édesse à la fin du Ve siècle. C'était une véritable université avec un règlement scolaire extrêmement minutieux. C'était aussi un *coenobium* où l'on vivait sous un régime proprement monastique, comportant le célibat (au moins temporaire), des cellules, l'office divin.

Sous la conduite de grands érudits on s'initiait exclusivement, nous l'avons dit, à « la doctrine et aux commentaires » de Théodore en des cours publics de théologie répartis sur un cycle de plusieurs années. De cette école sortait tout le haut clergé perse et de nombreux fondateurs de monastères vinrent y étudier[3]. Les autres écoles (Séleucie, Arbèles) n'acquirent pas la même importance.

Si la discipline des universités était toute monastique, les monastères eux-mêmes bénéficiaient directement par leurs chefs de l'enseignement supérieur. Et même il existait également, dans l'enceinte des monastères, des écoles brillantes, dotées de bonnes bibliothèques, qui étaient à leur tour des foyers de culture et de civilisation, en même temps que de vie contemplative, phénomène analogue à celui des écoles monastiques en Occident, dont le rôle a été prépondérant dans l'éducation médiévale. Le supérieur accordait à certains la faculté d'aller étudier et de prêcher. Cette organisation intellectuelle du monachisme qui ici permettait en outre de diffuser l'orthodoxie tout à l'entour et de réduire

1. TISSERANT, *l. c.*, p. 268.
2. LABOURT, *op. cit.*, p. 288.
3. *Ibid.*, p. 293-298.

à néant les offensives du « monophysisme » ou les insurrections contre la théologie officielle, est assurément un trait marquant de l'activité prodigieuse des ascètes perses [1].

A une époque plus tardive et surtout pour lutter contre l'hérésie s'ouvraient jusque dans les villages une série d'écoles ou se donnait un enseignement religieux populaire. Le chant des hymnes et des cantiques semble y avoir joué un rôle important [2]. Un point du règlement de l'école de Nisibe porte qu'à l'époque des vacances d'été (août-octobre) les élèves iraient faire la classe dans les bourgades environnantes ne dédaignant pas de prodiguer ainsi un enseignement élémentaire. Ainsi, à tous les degrés, l'Église perse était-elle soucieuse d'assurer avec le plus d'efficacité la diffusion d'un enseignement adapté aux capacités de chacun.

5. Unité du monachisme

Enfin nous voudrions souligner, en liaison avec le mouvement universitaire auquel elle n'a pas été étrangère, la forte unité du monachisme nestorien après sa réorganisation au VI[e] siècle. La formation monastique subit alors l'empreinte d'une personnalité puissante, et on a assisté à une unification des observances. Le monachisme perse était en effet dans une décadence assez prononcée en cette époque, quand il dut son salut à un homme de grande valeur, Abraham de Kaškar dit « le Grand », le « Père des moines de l'Église nestorienne » (491-586). C'était un ancien élève de l'école de Nisibe qui s'était appliqué à la lecture de l'Interprète. Après de nombreux voyages, il réunit autour de lui une foule de moines qui propagèrent ses règles monastiques et ses pratiques ascétiques dans toutes les provinces perses, et l'on retrouve encore ici un parallélisme saisissant avec ce qui s'est passé au cours de l'histoire en Occident. Son couvent devint

1. Cfr dans la *Chronique de Séert*, P. O., t. V, p. 307. Notice sur Rabban Mar Abda de Daïr-Qoni : « Il fit d'excellentes études à l'école de son village. Ordonné prêtre, il bâtit un grand monastère et une école universelle où l'on se rendit de toutes parts ».

2. Cf. plus haut p. 181.

« comme une école d'application où vinrent se former presque tous les ascètes du VIIe siècle »[1]. Ses disciples firent, de son vivant déjà, des fondations nombreuses. Son successeur, Dadišo, lui aussi théologien sorti de Nisibe, ajouta quelques prescriptions à la règle. Au moment de l'invasion musulmane, on comptait soixante monastères réformés suivant les principes d'Abraham.

Tels sont les principaux caractères communs que nous avons pu découvrir entre l'Église de l'ancien empire perse et la chrétienté occidentale. Ils n'épuisent certes pas l'étude approfondie qu'on pourrait faire de cette Église, mais ils nous donnent déjà des perspectives éclairantes, des points de comparaison toujours utiles à considérer sous l'angle unioniste.

D. H. MAROT.

1. LABOURT, *op.cit.*, p. 316 ss. ; cf. également *DTC, l. c.*, 185. On doit en effet à Abraham une règle monastique (571) publiée par J.-B. CHABOT, *Regulae monasticae ab Abraham et Dadjesu conditae*, Rome, 1898. C'était une adaptation du cénobitisme pachômien. Sur Abraham, voir *Chronique de Séert*, P. O., t. VII, p. 133-135 : « De même que Dieu avait établi Abraham pour être le père des nations, ainsi il établit cet Abraham pour être le père des moines dans tout l'empire perse » (p. 133).

La fête de l'Église dans l'année liturgique syrienne.

L'année ecclésiastique syrienne s'ouvre par deux dimanches dédiés à la Consécration et à la Dédicace de l'Église. Remarquons tout d'abord que cette dualité ne représente au fond qu'un seul et même mystère : l'ouverture et l'inauguration de la société divine, dont le Christ est la tête et les fidèles les membres, ouverture et inauguration figurées par la consécration ou la dédicace de l'édifice matériel. Celui-ci est le symbole de cette société spirituelle et le rendez-vous mystique où chef et membres viennent communier à une vie commune de prière et de sacrifice. Aussi, rangerons-nous ces deux dimanches sous la même rubrique. Du reste, le matériel du second ne diffère en rien de celui du premier. Prières et hymnes y suivent un symbolisme et une marche identiques.

Pourquoi une telle fête et une telle place, alors que les autres liturgies ouvrent leur cycle liturgique par l'Avent ou la préparation à la venue du Christ ? La liturgie syrienne en instituant cette fête d'ouverture a certainement obéi à une pensée profonde. « L'année liturgique, a dit dom Guéranger (*Année lit.*, t. I, Préface, pp. XV et XVI) n'est autre que la manifestation de Jésus-Christ et de ses mystères dans l'Église et dans l'âme des fidèles. ... Si l'Église renouvelle chaque année sa jeunesse « comme l'aigle », c'est parce que, au moyen du cycle liturgique, elle est visitée par son Époux dans la proportion de ses besoins. Chaque année l'Esprit de Dieu reprend possession de sa bien-aimée (l'Église) et lui assure lumière et amour ». Cette idée qui avait frappé le grand liturgiste du XIXe siècle, a suggéré à nos Pères d'inaugurer le cycle des fêtes en la soulignant.

Sans doute, dans l'ordre réel des faits, l'Église est plutôt le terme final de l'économie de la rédemption. C'est sur le Calvaire et le jour de la Pentecôte que fut définitivement assis l'édifice

de l'Église. Mais ce qui dans l'ordre des faits fut le couronnement de l'œuvre du Sauveur est pour nous le point de départ de notre sanctification. Nous naissons tout d'abord enfants de l'Église par le baptême et c'est à ce titre et à cette seule condition que nous pouvons participer à tous les biens et à tous les privilèges du Sauveur, chef et Époux de cette Église. Dès lors, nous pouvons regarder cette idée de la liturgie syrienne comme tout à fait heureuse et répondant pleinement à l'ordre des réalités surnaturelles.

Mais qu'est-ce au juste cette Église dont la liturgie célèbre la consécration et la dédicace ? Nous avons déjà fait remarquer que ces termes de consécration et de dédicace qui s'appliquent à proprement parler à l'édifice matériel, lieu de réunion des fidèles, symbolisaient la constitution et l'inauguration de la société divine fondée par Jésus-Christ. De fait la liturgie du jour ne fait guère allusion à la cérémonie religieuse qu'on nomme la consécration des églises. Toute sa pensée se reporte vers ce temple mystique de nos âmes, bâti et présidé par le Verbe fait chair. D'un seul mot, dans un sublime élan d'admiration, elle détermine la caractéristique de cette Église, objet de son culte :

« Que vous êtes belle, que vous êtes splendide, ô Église fidèle, fiancée à l'Époux Christ » (*Fanquith*, I, p. 2, col. 2).

L'Église est l'épouse du Christ. Saint Paul nous l'affirme : « L'homme est la tête de la femme comme le Christ est la tête de l'Église... Maris, aimez vos femmes comme le Christ a aimé l'Église » (*Éphes.*, v, 23, 25). De même saint Jean : « Viens et je te montrerai l'épouse de l'Agneau. — Alors je vis la sainte Cité, la Jérusalem nouvelle qui descendait des cieux parée comme une épouse » (*Apoc.*).

Dieu se communique aux créatures en les faisant participer à ses biens. Entre toutes les manières de se communiquer, la plus parfaite, c'est évidemment celle qui a consisté à s'adjoindre cette nature créée de l'homme par l'union hypostatique. Cela a eu lieu au jour de l'incarnation du Verbe. Nous assistons alors à une union ineffable de la divinité avec l'humanité, union dont le mariage n'est qu'une faible image. Mais cette union, ce mariage ne se sont pas bornés à la seule nature humaine du Christ. En

elle et par elle, Dieu s'est uni à toute la race des hommes sanctifiée par la grâce du Christ et réunie en société sous ce même Christ. Cette société, c'est l'Église. Voilà pourquoi, soit la Sainte Écriture, soit la Liturgie, appliquent à l'Église ce vocable aussi doux qu'expressif : Épouse du Christ.

Après l'avoir ainsi caractérisée, la liturgie du jour esquisse l'*histoire* de cette Église et ses qualités ou *propriétés*.

1) Et tout d'abord *son histoire*. L'Église date à proprement parler du jour où, la plénitude des temps étant accomplie, Dieu envoya son Fils né de la femme, pour racheter l'humanité coupable. Mais cette société, née du flanc sacré du Sauveur, a des attaches avec un passé lointain, et l'économie divine de la Rédemption a eu comme une préface dans l'Ancien Testament, dès les premiers jours de la création. Aussi, suivant pas à pas la Sainte Écriture, la liturgie syrienne nous fait-elle assister aux diverses étapes suivies par cette Église en formation et les divers symboles sous lesquels elle se manifeste à nos regards :

« Bienheureuse Église, fidèle épouse du Fils, en qui ont été expliqués tous les mystères cachés et les figures. Noé t'a figurée par l'arche. Jacob le juste t'a désignée par la pierre qu'il oignit. Moïse l'Élu t'a aperçue au Sinaï, et de même Isaïe, par son œil de prophète. Et le Messie a accompli ces figures qui te représentent, par le sang de son côté ».

Cette strophe réunit les symboles les plus expressifs de l'Ancien Testament concernant l'Église. C'est tout d'abord l'arche de Noé. Depuis saint Pierre elle est devenue l'image classique par laquelle on représente la nécessité de l'Église. L'arche du Patriarche portait dans ses flancs la semence de l'humanité vouée à une destruction complète. Ballottée par les flots, elle n'en défie pas moins les tempêtes soutenue par les forces d'En-Haut. Alors que tout périt autour d'elle, elle est assurée de pouvoir déposer en lieu sûr le dépôt sacré qui lui est confié.

C'est ensuite le culte patriarcal, et en particulier celui de Jacob. Il était bien primitif ce culte des patriarches, surtout quand on le compare à la magnificence de nos temples et à la pompe de nos cérémonies. Quelques pierres amoncelées en forme de stèle, des libations d'huile et de sang, c'était là toute la pompe de l'Église

primitive aux temps des patriarches. Mais la foi vivifiait ce culte embryonnaire et Dieu aimait manifester sa gloire sous une forme visible pour approuver et agréer les sentiments religieux de ses dévoués serviteurs.

Avec Moïse le culte s'amplifie et le type de l'Église s'enrichit d'éléments considérables :

« Moïse établit le tabernacle pour Israël et il y établit un autel de propitiation, et il y fit monter des sacrifices pacifiques. Mais le Saint-Esprit n'y descendit pas pour planer sur les sacrifices. Au lieu que sur cet autel saint qui est appelé la Maison de Dieu, le Paraclet y pénètre et plane sur les sacrifices » (*Fanquith*, I, p. 5a).

Cette strophe marque bien la grandeur et aussi l'imperfection du culte de l'ancienne Loi. Le tabernacle est le type achevé de nos temples, et il est le centre, le point vital autour duquel gravite Israël. Tous les actes publics, religieux ou civils, s'accomplissent dans ses parvis, car la Majesté de Dieu y réside d'une façon spéciale et elle aime à être consultée dans les cas difficiles. Mais malgré son importance, quel abîme sépare ce tabernacle de nos églises ! Comme nous sommes encore loin de la présence réelle, du sacrifice eucharistique.

Le même contraste se manifeste également quand nous mettons en opposition l'Église juive, fondée par Moïse avec l'Église du Christ. L'œuvre de Moïse ne s'est pas bornée à donner à son peuple un culte spécial et complet ; ce n'est là que la portion tout à fait secondaire de sa mission. Sa tâche première a été de fonder une société qui, au milieu de l'idolâtrie générale des peuples environnants, rendrait à son Dieu un culte vrai et fidèle. Nous savons combien peu le peuple d'Israël était préparé à cette noble mission et combien peu en général il y fut fidèle. Écoutons saint Éphrem marquant l'opposition de l'Église juive et de l'Église chrétienne et la supériorité de cette dernière :

« Une grappe descendit au désert pour amener la fille d'Abraham
Afin qu'elle montât prendre possession de la terre de Chanaan.
A ta suite (ô Église) est venue une grappe de vie
Afin que tu montes de la terre de vie hériter le ciel »
(*Ibid.*, p. 11b).

« Il y eut un grand festin dans le désert
Et un grand festin à la montagne du Sinaï
Le Saint est descendu pour épouser et s'unir
A la fille d'Abraham sa bien-aimée.
Il est grand le crime qui se commit alors :
La fiancée a commis un adultère :
L'intermédiaire (Moïse) est monté auprès de l'époux
A cause de l'adultère (commis) dans le lit nuptial ;
Elle abandonna le roi et aima le veau.
Béni soit celui qui a écrit le livre de répudiation ! »
(*Ibidem*, p. 16b).

Le tabernacle de Moïse eut son accomplissement dans la construction du temple de Salomon dont il était la préparation et le type. L'œuvre du Fils de David fournit une image nouvelle de l'Église du Christ, mais surtout de ses temples :

« Salomon bâtit un grand temple pour que votre divinité y habitât. Et elle y descendit à deux reprises et il entendit votre voix d'entre les chérubins. Mais ce temple-ci, où est honoré le corps de votre Unique, nous vous prions avec larmes de daigner envoyer votre Esprit Saint pour le sanctifier et le purifier, afin qu'il devienne un habitat pour votre grandeur, afin que vous soyez servi purement par les repentants qui confessent la Sainte Trinité » (*Ibid.*, p. 4a).

Avec Isaïe, nous nous élevons à la conception de cette société future, l'Église du Christ, qui attirera dans son sein tous les peuples de la terre et les sanctifiera (*Is.*, 9).

« Aujourd'hui Isaïe se réjouit en toi, Église sainte, lui qui avait prophétisé de toi (disant) que les peuples et les rois viendraient t'honorer » (*Ibid.*, p. 18).

« Le prophète Isaïe a annoncé l'Église fidèle. Voici que les peuples de tous côtés s'assemblent et viennent à toi. Ils t'amènent leurs fils et leurs filles qui étaient dispersés à la suite des idoles. Et le nom du Maître ton Dieu régnera au ciel et sur la terre. Et le Saint-Esprit te sanctifiera de toute souillure et habitera en toi, afin qu'en lui tu serves la Sainte Trinité » (*Ibid.*, p. 30 b).

La période prophétique marque le point culminant de la pensée morale en Israël. Les divers traits du règne nouveau sont

définitivement tracés et il ne manque plus que la réalisation de ces traits dans la personne du dernier des prophètes, le Christ. La liturgie nous fait assister à l'éclosion de l'œuvre du Christ en décrivant avec complaisance les propriétés de la nouvelle Église.

2) *Les propriétés ou qualités de l'Église.* L'Église est tout d'abord une école de *lumière et de vérité.* Le monde, avant la venue du Verbe, était plongé dans les ténèbres de l'idolâtrie et de l'ignorance. Même Israël, la privilégiée entre toutes les nations, ne jouissait que d'une lumière imparfaite, mêlée d'une foule d'erreurs et de préjugés. Le Sauveur constitue dans l'Église une source féconde de lumière et de vérité.

« Fiancée de lumière (ô Église), levez-vous et recevez vos vrais pasteurs qui ont reçu, pour leur zèle, la science divine.

« Gourmandez les égarés qui ont dévié de votre vérité, et prenez votre complaisance en l'Agneau de Dieu, tel que vous l'ont transmis les Apôtres et les Pères saints, et lancez l'anathème sur celui qui abandonne votre foi » (*Ibid.*, p. 1a).

« Levez-vous, Église sainte ; illuminez-vous, car le Seigneur très haut et redoutable se lève et habite dans vos palais. Tous les peuples se rassemblent vers vous de tous les confins du monde, car tous les peuples ont appris que c'est lui le Maître Éternel. Louez sans merci celui qui vous a choisie depuis le commencement et a établi en vous son autel saint, avec son Corps et son Sang » (p. 4a).

« Chantez, ô Église, glorifiant l'Époux qui a enlevé de votre face le voile de l'idolâtrie. La vraie lumière s'est levée sur la terre ; les ténèbres se sont dissipées » (p. 4b).

« Gloire à Jésus, la pierre inébranlable sur laquelle a été fixée la sainte Église. Cette pierre figurée par la pierre de Moïse dont, par miracle, jaillirent douze sources pour étancher la soif d'Israël, ici ce sont les sources paradisiaques et spirituelles qui arrosent et réjouissent...

C'est cette Église que chantait David (*Ps.* 44), cette fille du roi, ornée, non pas d'une manière figurée, comme la tente de Moïse, mais par le manteau splendide de la foi, le baptême, les dons du Saint-Esprit, la Table sainte et le sang de l'Agneau sans tâche, son Époux, Roi des rois, et par les étoiles que sont les docteurs inspirés du Saint-Esprit » (p. 3a).

L'Église est aussi *une école d'amour*. Elle est pour le Christ une Épouse bien-aimée, en ce qu'il a déversé sur elle tous les trésors de son cœur : son amour tout d'abord, les dons du Saint-Esprit, son corps sacré et son sang précieux par l'Eucharistie, enfin sa vie par la passion sur la croix :

« Le Fils de Dieu, voyant l'Église perdue, fut ravi d'amour pour elle et il voulut la sanctifier pour qu'elle lui serve d'épouse. Il est venu d'en haut, il a éprouvé son amour et il s'est uni à elle. Il s'est livré à la souffrance pour elle et par ses blessures l'a purifiée et lavée. Il l'a installée à sa droite et placé tous les peuples sous sa puissance ».
(p. 34b).

« Gloire au Fils de Dieu qui a épousé la sainte Église et lui a dressé une dot dans son sang précieux. Il y a fixé le baptême comme un sein sacré. Il y a placé l'autel saint pour la propitiation du monde. Il y a placé les prophètes, les apôtres et, avec eux, les bienheureux martyrs. Il y a établi des docteurs de vérité et une vraie foi. Béni soit celui qui a bâti l'Église et l'a ornée de toutes les splendeurs » (p. 10).

« L'époux qui fait un festin immole le taureau gras, et il invite les convives à se réjouir avec lui. Cet époux céleste a dressé un banquet. Les invités s'y réjouissent dans les veilles, les jeûnes et les prières. Il a partagé son corps et s'est fait nourriture. Il a composé un breuvage de son sang, et les peuples sont rachetés par ce sang ».
(p. 9b et 10a).

Remercie, ô Église, car il t'est venu un fruit,
Non point semblable à celui que cueillit Ève
et qui tua ceux qui en mangèrent ;
Par ce fruit vivent tes enfants, ô (Église) fidèle ».
(S. ÉPHREM et *Fanquith*, I, p. 11b).

En retour de cet amour, l'Église voue à son Maître et Époux une fidélité à toute épreuve :

« L'Église chante glorifiant le Fils de Dieu :
D'entre les nations, le Fils du Roi m'a choisie et exaltée.
Je suis mêlée à lui comme l'âme au corps,
Et il est uni à moi comme la lumière à l'œil.
Tout ce qui est à lui est à moi et moi à lui.
A Dieu ne plaise alors que je le renie : Il a souffert la mort pour moi ».
(p. 22a).

Du reste, l'indéfectibilité de l'amour et dans l'amour est l'un des principaux caractères de cette nouvelle société :

« Il nous est venu, mes frères, une parole de consolation
Dn trésor de notre Maître qui a dit à son Église :
Les portes de l'enfer ne pourront vous nuire.
Si donc elle est plus forte que l'enfer,
Qui des mortels peut la mépriser ?
Béni soit celui qui l'a exaltée
Et de nouveau l'a éprouvée pour l'exalter encore ».
(S. ÉPHREM, *Ibid.*, p. 12a).

« L'Église loue et dit : Je ne crains pas le malin. Les hautes murailles m'entourent. Dieu habite en moi et l'autel saint est fixé en moi, et les ossements des saints sont placés chez moi. Et la croix sainte qne j'adore, c'est elle qui me garde » (p. 15b).

A cette indéfectibilité est attachée une prospérité qui laissera bien loin derrière elle la prospérité de sa rivale Sion :

« O Église, rassemble tes enfants. Tu étais jadis stérile ; voici que maintenant tes enfants se sont multipliés. Lève-toi et secoue ta poussière » (p. 13b).

« La Vierge fiancée aux apôtres,
L'Épouse qu'a chantée Jean,
L'isolée jadis abandonnée
Voici que les rois la nourrissent » (p. 16a).

Les deux offices de la Consécration et de la Dédicace de l'église fournissent de plus des textes très riches, qui sont le vivant commentaire des paroles du Sauveur au chef des apôtres : « Simon-Pierre, ce sage architecte, a bâti son Église sur la pierre de sa foi en notre Maître Jésus... » Aussi, des quatre leçons évangéliques de ces deux dimanches, deux portent-elles sur la confession de la divinité par saint Pierre (*Mt.*, 16, 13 s. et *Luc*, 9, 18 s.), et la troisième sur la mission de paître les agneaux et les brebis accordée à saint Pierre (*Jean*, 21, 15 s.) après la résurrection.

G. KHOURI-SARKIS.

Chronique religieuse [1]

Église catholique. — On sait qu'en réponse au refus par les autorités américaines de prolonger le séjour aux États-Unis de Mgr BORIS, exarque du patriarche de Moscou pour l'Amérique, le R. P. BISSONNETTE, aumônier de la colonie catholique à Moscou, a dû quitter le territoire de l'URSS. Cet incident a éveillé l'attention sur les quelques prêtres catholiques qui exercent encore ouvertement leur ministère en URSS et qui se trouvent sous la juridiction de S. Exc. Mgr SPRINGOVIČ, archevêque de Riga (Lettonie). Le P. Bissonnette dit en connaître cinq [2] dont le P. Joseph BUTOROVIČ ADAMOVIČ, chargé de desservir l'église Saint-Louis-des-Français à Moscou, et deux prêtres — un curé et un vicaire — exerçant leur ministère dans une église de Léningrad [3]. La présence officielle de l'Église catholique en pays russe est donc réduite aujourd'hui à sa plus simple expression. On trouvera cependant ci-après un de ces nombreux témoignages vécus qui révèlent une présence bien plus étendue et plus profonde de l'Église catholique en URSS. D'innombrables catholiques (de l'Ukraine occidentale entre autres) sont répandus dans toute la Russie, notamment dans les prisons et les camps de concentration, russes et sibériens. Il s'agit là d'un de ces facteurs religieux de notre temps qui ne dépendent pas directement de la volonté des hommes mais qui ne semblent pas sans importance pour ce qu'on a pu appeler « l'œcuménisme de Dieu » dont tant d'événements de ce siècle bouleversé portent la marque.

Un CENTRE D'ÉTUDES théologiques a été inauguré à BARCELONE par deux prêtres catholiques roumains, les pères Alexandre MIRCEA et Flaviu POPAN. Un important programme de publication est à l'étude [4].

1. Pour les sigles, voir le premier fascicule de l'année.
2. Cfr *La Croix* du 22 mars.
3. La délégation ecclésiastique anglaise qui en novembre dernier visita l'URSS est allé voir ces deux églises (Cfr *ŽMP* 1955, N° 2, p. 57).
4. Cfr *VUC*, févr.-mars, p. 9.

L'abbé Conrad FISCHER, secrétaire général de la *Catholica Unio* en Suisse, est décédé le 10 avril.

URSS. — Le numéro de février du *Journal du Patriarcat de Moscou* commémore le DIXIÈME ANNIVERSAIRE de l'élection du patriarche ALEXIS dont le fascicule contient le portrait en couleurs. Une longue notice rappelle les principaux événements qui se sont produits au cours de cette période, dont un « d'importance particulière » : le rattachement des gréco-catholiques de l'Ukraine occidentale à l'Église orthodoxe russe.

Pour l'année 1954, une autre notice souligne les efforts déployés en vue de relever le niveau de culture ecclésiastique du clergé au moyen de cours et de cercles d'étude. Les mesures disciplinaires se sont inspirées de lettres que le patriarche a adressées aux évêques au cours de cette année et dans lesquelles il rappelle les devoirs que comporte une vie cléricale exemplaire. En vue d'éviter un trop grand déploiement de personnel dans la direction des éparchies — ce qui a pour effet d'affaiblir le contact direct des évêques avec le clergé et les fidèles — le patriarche propose d'établir un système administratif unique. — Au cours de l'année 1954, un certain nombre d'églises ont été RESTAURÉES dans plusieurs éparchies : on n'en compte pas moins de 72 dans l'éparchie de Černovic, qui ont ainsi été remises en état (p. 48).

Lors de son récent voyage en Allemagne occidentale, le métropolite NICOLAS de Kruticy a estimé qu'actuellement le nombre des couvents de femmes en Russie atteint le chiffre de 60 ; ceux d'hommes s'élèvent à 30. Le clergé compte 35.000 prêtres pour 20.000 paroisses [1]. Signalons ici le numéro d'octobre de la *Documentation française* sur *le Problème religieux en URSS.* On tente d'y établir, à l'aide de diverses sources et de multiples recoupements, des statistiques sur la situation religieuse actuelle en URSS. Le nombre des églises et chapelles s'élevait — y lit-on — en 1914 à environ 80.000, et depuis, la population d'URSS a augmenté. Selon un correspondant de Genève [2], Moscou — pour

1. L'archevêque HERMOGÈNE, l'an dernier à New-York, avait parlé de 22.000 paroisses. Cfr *Chronique* 1954, p. 172.
2. Cfr *AA*, 2 février.

une population de 7.000.000 d'habitants — compte 56 églises orthodoxes ouvertes au culte ; sept d'entre elles auraient été rouvertes au cours de ces derniers mois. (En 1917 Moscou comptait 657 églises). Léningrad — dont la population dépasse 3.000.000 d'habitants — possède 14 églises dont seulement trois grandes. L'occupation allemande — et surtout l'occupation roumaine — ont fait que dans le sud de la Russie il y a plus d'églises affectées au culte. Ainsi Kiev, avec moins d'un million d'habitants, compte 26 églises (et 5 monastères) ; Odessa, avec environ 600.000 habitants, 23 églises.

On sait que le Kremlin de Moscou a été rendu accessible au public qui y vient nombreux, pour admirer ses églises demeurées toutes, paraît-il, en parfait état de conservation. D'autre part, plusieurs travaux de restauration de monuments anciens sont actuellement en cours dans la capitale : on travaille notamment à la restauration de l'ancien monastère Vysoko-Petrovskij dont une partie des galeries voûtées ornées de sculptures est déjà achevée. Il en va de même pour le monastère de Savvin-Storoževskij, avant-poste de la vieille cité de Zvenigorod (XIVe s.) où on aura bientôt restauré le bâtiment des religieux et les appartements jadis réservés au tsars. On travaille aussi à l'église Vasilij Blažennyj, sur la Place Rouge, qui sera entièrement remise en état jusqu'à l'or de ses multiples coupoles et clochers.

A dater de son numéro du 5 juin 1954, la *Civiltà Cattolica* contient une série d'articles *Revenu des prisons soviétiques* du P. Pierre ALAGIANI, prêtre arménien naturalisé italien, qui demeura prisonnier en Russie de décembre 1942 à février 1954. Ces articles constituent un nouveau témoignage du profond sentiment religieux qui anime encore les couches les plus diverses de la population d'URSS. Celui du 21 août est particulièrement intéressant. Avant 1930 déjà, le P. Alagiani avait séjourné de longues années en Russie et avait été témoin des réactions de la population en face de l'étrange attitude conformiste du haut clergé orthodoxe russe, et en particulier du patriarche Serge. Au cours de sa détention, dans les fréquents contacts qu'il eut avec les prisonniers russes, il a pu constater des réactions identiques. Selon eux, un mécontentement général règne dans le peuple en raison de la connivence trop marquée de la hiérarchie avec le régime. Il existe

même des groupes de « vrais croyants » qui organisent des services religieux dans des maisons privées, pour ne pas devoir se rendre dans les églises où le clergé officiel exerce son ministère. L'A. relate la rencontre avec un prêtre orthodoxe, emprisonné parce qu'il refusait de mentionner le nom du patriarche Alexis dans la Liturgie. « Notre Église, lui dit-il, est désormais l'instrument d'un gouvernement athée ; dès lors je n'ai plus pu la reconnaître comme étant ma Mère ». Le P. Alagiani a constaté que dans les camps de travaux forcés et dans les prisons il y a beaucoup de prêtres et de fidèles, arrêtés pour ne pas avoir reconnu le patriarche Alexis comme chef spirituel. Parmi eux les « vrais croyants » — ainsi que les appelle le peuple — refusent toute collaboration au gouvernement athée, ce qui peut leur coûter 25 ans de sévère détention.

« Ma longue expérience me confère de bonnes raisons de croire que dans les prisons soviétiques elles-mêmes, Dieu est en train de réaliser une œuvre merveilleuse : les bons s'y sanctifient, les hésitants trouvent la bonne voie, les incrédules se rapprochent de la foi, en sorte que, parmi les millions de souffrants privés de liberté, le Seigneur prépare les apôtres de demain ».

« Dans les trains de condamnés qui parcourent chaque jour l'immense pays, dans les innombrables prisons et dans les camps de travaux forcés, rares sont les détenus — spécialement parmi les « politiques » — qui sont hostiles envers la religion. La grande majorité manifeste ouvertement ses croyances et les pratique dès qu'elle le peut. Beaucoup déplorent leur ignorance des choses de la religion mais la respectent tout comme ceux qui la pratiquent ».

L'auteur de ces articles mentionne aussi les échos qui lui sont parvenus en Russie des camps où sont rassemblés de jeunes Ukrainiens catholiques et de nombreux prêtres ukrainiens, polonais, lithuaniens et biélorussiens [1]. Leur attitude semble avoir impressionné les jeunes Russes qui partageaient leur sort.

En raison de la méfiance qui règne envers la hiérarchie actuelle, note le P. Alagiani, le seul fait de se faire connaître comme

1. Mgr Joseph Slipyj, archevêque ukrainien de Lvov, dont la peine de prison fut prolongée il y a deux ans, remplirait la fonction de portier d'un hôpital au camp de Vorkuta (Oural), selon un témoignage récent de prisonniers libérés.

prêtre catholique suffisait souvent pour créer un climat de confiance. On a toujours témoigné d'un grand respect pour ses convictions et pour l'Église qu'il représentait.

Émigration russe. — A l'occasion des services de la SEMAINE SAINTE et de la nuit de PÂQUES de cette année, le Centre d'Études orthodoxes, travaillant sous les auspices de l'Institut SAINT-SERGE de Paris, a organisé un séminaire d'expérience de vie liturgique (cf. les *Notes et Documents* du présent fascicule, p. 227).

Un petit volume, œuvre du professeur Léon ZANDER, contenant la liste des ouvrages écrits par les professeurs de l'Institut orthodoxe russe à Paris entre les années 1925 et 1954 vient de paraître (93, rue de Crimée, Paris, 19e).

Le 27 janvier, l'Institut Saint-Serge a célébré le 2e centenaire de la fondation de l'Université Impériale de Moscou, « l'Université-Mère de toutes les universités russes », comme la qualifia le professeur A. V. KARTAŠEV dans son discours de circonstance [1].

Le n° 3 du *Journal du Patriarcat de Moscou* (mars) contient une déclaration de l'archevêque Mgr BORIS, exarque patriarcal d'Amérique, concernant sa « séparation forcée » d'avec son troupeau. On y trouve également une note, parue précédemment dans les *Izvestija* (9 mars), exposant les brèves tractations entre les autorités américaines et soviétiques. Le gouvernement américain n'a pas indiqué les motifs de son attitude. Le Ministère soviétique des Affaires Étrangères y a vu un manquement à l'accord conclu entre Litvinov et Roosevelt le 16 novembre 1933 [2]. Il estime en conséquence que « le prolongement du séjour du prêtre américain Bissonnette en Union Soviétique est devenu impossible » (p. 12).

Le *Messager* de l'Action chrétienne des Étudiants russes, n° 1, 1955, contient un compte rendu de l'assemblée du SYNDESMOS

1. Cfr *CV*, février-mars 1955, p. 16. — *AA* du 23 mars et suiv. publie en traduction grecque le discours prononcé par Mgr CASSIEN à la Liturgie des Trois Hiérarques (30 janvier-12 févr.) à l'Institut Saint-Serge sur la douleur de la séparation.

2. Cette correspondance diplomatique, datée du 16 novembre 1933, a été communiquée maintenant à la presse par le département d'État américain. Texte fr. des deux lettres dans *DC*, 17 avril, col. 487-492.

tenu en décembre dernier à Bièvres [1]. Il est suivi des STATUTS de cet organisme qui a pour but de servir de lien entre les mouvements et les groupements de la jeunesse orthodoxe (par. 1) et de servir l'Église sans aborder les questions canoniques (par. 2). Il veut créer des liens spirituels et une vaste collaboration entre les différents mouvements, réveiller la conscience de l'unité de l'Orthodoxie et faciliter les rapports avec les non-orthodoxes (par. 3).

Allemagne. — Le SYNODE de l'Église évangélique en Allemagne (EKD), qui a tenu ses assises à Espelkamp du 6 au 11 mars, a vécu de nombreux moments de tension. Un des principaux se produisit lors de l'élection du président du Synode (120 membres délégués par les 28 Églises territoriales). Le docteur HEINEMANN, personnalité fort engagée dans la vie politique, ne fut pas réélu. Le professeur C. VON DIETZE de Fribourg-en-Br. obtint 77 suffrages contre 40. Cette élection traduirait la volonté du Synode de « dépolitiser » la direction de l'Église. Le pasteur NIEMÖLLER quitta spectaculairement la salle de séance après la proclamation du résultat du scrutin. Le pasteur Grüber parvint à le dissuader de son intention de quitter le Synode, ce qui aurait pu avoir pour conséquence de rompre l'unité de l'Église évangélique allemande, unité si péniblement réalisée lors du congrès d'Eisenach de 1948. La réflexion que fit le Dr. DIBELIUS, évêque évangélique de Berlin et du Brandebourg, réélu président du Conseil de l'Église (comprenant 12 membres dont Heinemann et Niemöller), est caractéristique : « Les luthériens, avec leur doctrine tant discutée des deux Règnes, arrivent malgré tout à faire plus facilement la distinction entre les questions politiques et celles de la foi que ceux qui ont été assis aux pieds de Karl Barth » [2].

1. La note à ce sujet dans notre dernier fascicule (p. 110) parlait de la « troisième » assemblée. De fait il s'agit de la seconde depuis la fondation, au printemps 1953, à Sèvres.

2. Cfr *ELZ*, 15 avril. Ajoutons ici que le Synode de Wiesbaden a condamné le discours que Karl Barth a fait au jour commémoratif des morts à Wiesbaden l'an dernier. On regrette qne dans ce discours le professeur Barth ait tenu des propos politiques et n'ait pas trouvé, comme théologien évangélique, une parole de consolation à cette occasion (*Ibid.*).

On lit dans le MESSAGE qui a été publié à l'issue de la conférence :

« Pendant ce synode, nous souffrons de ce que nos opinions sur la route à suivre diffèrent. Mais avant tout, nous ne pouvons investir de l'autorité de la parole de Dieu une opinion politique déterminée, quelque juste qu'elle soit. Nous devons plutôt vous mettre en garde de présenter une opinion politique comme étant la vérité de Dieu... Avec les plus vives insistances nous invitons les pasteurs, en tant que serviteurs de la parole de Dieu, de réfléchir à leur ministère et de ne pas susciter de faux problèmes en confondant la parole divine et la parole humaine »[1].

Un INSTITUT d'« *Ost- und Südslawische Religions- und Kirchenkunde* » a été inauguré à la faculté de Théologie de l'Université Humboldt à Berlin. La direction en a été confiée au professeur Karl ROSE qui, dans son discours d'ouverture, a traité du thème : *La prédication du premier métropolite russe Hilarion de Kiev sur la Loi et la Grâce.*

Amérique. — Selon les données les plus récentes du *Yearbook of the American Churches*, les États-Unis comptent 15 groupements orthodoxes[2] dont le plus nombreux est celui des Grecs de l'Exarchat du Patriarcat œcuménique : un million de fidèles, 6 évêques, 330 ecclésiastiques et 320 églises. La juridiction russe métropolitaine (Mgr Leontios) compte 750.000 fidèles, 5 évêques, 220 églises et 316 ecclésiastiques. L'Exarchat du Patriarcat de Moscou possède 40 paroisses. La juridiction russe hors-frontières (Mgr Anastase) n'a pas moins de 12 évêques pour 55.000 fidèles, avec 150 ecclésiastiques et 91 églises. (Cette juridiction a en outre encore 14 évêques dans d'autres pays.)

Maintes fois nous avons signalé les efforts d'UNITÉ dans certains groupes orthodoxes des États-Unis où l'on propage l'idée d'une seule Église orthodoxe de langue anglaise. Le dimanche 3 avril, à Worcester, Mass., une « rencontre sans précédent » a eu lieu où des membres de quatre différentes Églises orthodoxes

1. Cfr *DC*, 3 avril, col. 423-426 ; *ARM*, 1er avril, pp. 8-9 ; *Documents* (Strasbourg), avril, pp. 555-562.
2. Cfr *IKZ*, janvier-mars, p. 8, pour la liste au complet.

(Syriens, Grecs, Russes et Roumains), clercs et laïques, ont assisté à une Liturgie, principalement en anglais, célébrée par deux évêques de l'Église syrienne orthodoxe d'Amérique et neuf prêtres du clergé de la ville ; 2.000 fidèles suivaient la cérémonie [1]. On se souviendra que la hiérarchie grecque n'encourage aucunement cette tendance.

Le 22 mars, le Saint-Synode de Constantinople a élu l'archimandrite GERMANOS Liamadis au siège épiscopal titulaire de Constantia. Le nouvel élu, qui fut de longues années professeur à l'Académie Saint-Basile, Garrison, N. Y., assistera Mgr Michel, archevêque d'Amérique, en tant qu'évêque auxiliaire [2].

L'archevêché grec-orthodoxe a publié en novembre 1954 une plaquette de 80 p. contenant tous les actes de la XIIe ASSEMBLÉE DU CLERGÉ ET DES LAICS, qui s'est réunie à Savannah, Ga., au mois d'octobre dernier. Cette abondante documentation renferme plusieurs renseignements sur l'administration matérielle et économique de cette Église qui est sans contredit la plus prospère, la mieux organisée et aussi une de celles parmi toutes les Églises orthodoxes de la diaspora dont la vie spirituelle est la plus féconde : Institutions philanthropiques, séminaires, abondance de vocations sacerdotales, etc. Selon ce rapport, elle compte 347 paroisses. Pour la première fois dans son histoire, le séminaire Sainte-Croix de Brookline, Mass., a dû refuser bon nombre de demandes. La bibliothèque, constituée il y a à peine un an, compte aujourd'hui plus de 50.000 volumes. Depuis l'assemblée, l'État de Massachusetts a officiellement reconnu l'Institut et lui a concédé le droit de conférer des grades académiques. Le nouveau directeur, l'archimandrite Nicon PATRINAKIS, est titulaire de trois diplômes universitaires.

Du point de vue discipline, le rapport relève l'insuffisance de l'assistance aux services de paroisses et se prononce contre les divertissements du samedi soir et à la veille des fêtes. « Un des points les plus épineux et les plus difficiles de la lutte incessante que mène l'archidiocèse est celui de la survie de la langue grecque ». Mais Mgr Michel lui-même se montre bien décidé à main-

1. Cfr *SŒPI*, 13 mai.
2. Cfr *AA*, 23 mars.

tenir à tout prix la langue et la tradition grecques [1]. Il a souligné l'extraordinaire activité du peuple grec en Amérique qui ne cesse d'y édifier des églises, toujours plus belles (Los Angeles, Chicago, Washington, etc...) ainsi que sa générosité pour les œuvres de bienfaisance de toute sorte. A l'unanimité des voix, l'assemblée avait décidé de recueillir au cours de 1955 deux millions de dollars pour la reconstruction du palais patriarcal à Constantinople. Séance tenante, on a rassemblé quelque 30.000 dollars. Mgr Michel a également insisté à nouveau sur la grande importance que présentait la participation orthodoxe au mouvement œcuménique.

Athos. — Le Saint-Synode du patriarcat œcuménique a fait droit à la requête que l'Église orthodoxe serbe lui avait présentée concernant le monastère serbe CHILANDAR du Mont Athos. La Sainte Communauté de l'Athos a donné un accord de principe pour cinq candidats. Le monastère, qui peut recevoir 75 moines, n'en comptait plus que 24. Depuis 1939, il n'y a plus eu de recrues.

Le 25 janvier, le Saint-Synode de Constantinople a inscrit au nombre des saints de l'Église orthodoxe NICODÈME l'Hagiorite.

Né à Naxos en 1749, Nicolas Kallivourtzis a reçu sa formation à Smyrne. En 1775 il est entré au monastère de Dionysiou, Athos, où il a reçu la tonsure monastique et le nom de Nicodème. Cependant la majeure partie de sa vie s'est passée dans divers kellia et c'est dans celui de Saint-Georges, dépendance de Lavra, qu'il est mort le 14 juillet 1809. Son œuvre littéraire est très importante ; c'est le nouveau saint qui a réédité la Philocalie et publié des traductions de plusieurs ouvrages ascétiques catholiques, par exemple, le *Combat spirituel* de Scupoli. Sa fête est fixée au 14 juillet. Voir toute la presse grecque, surtout *AA*, 26 janv., 2 févr. *Hagios Pavlos* de 1954 commence la publication des *Exercices spirituels* (*Γυμνά-*

1. A cette fin servira sans doute aussi la « Maison de l'Orthodoxe helléno-américain » qui sera construite sur un terrain à Athènes dont le gouvernement grec a fait don à l'archevêché grec orthodoxe d'Amérique. Mgr Michel a détaillé les buts de ce foyer : 1) Recevoir les élèves du séminaire orthodoxe de Brookline qui poursuivent des études supérieures à Athènes ; 2) Recevoir contre paiement d'autres étudiants grecs orthodoxes venus d'Amérique ; 3) Servir comme base pour des touristes helléno-américains et américains en visite en Grèce ; 4) Servir comme chaînon qui relie l'Église d'Amérique à la Grèce historique (cfr *Orthodox Observer*, févr.).

σματα Πνευματικά) de Nicodème. Genre littéraire : *Considère dans le premier point comment...* L'office du nouveau saint est en préparation à la Lavra de l'Athos. Nicodème est considéré par les hagiorites comme le quatrième de leurs grands hommes, après les saints Athanase, Pierre l'Ibérite et Grégoire Palamas.

Dans *Rusjkaja Myslj* du 4 mai, Anatole MARKOV fournit des renseignements sur la situation des moines athonites russes. En 1914 ils étaient encore au nombre de 6.000 environ. En 1934 leur nombre était tombé à 1.500 et actuellement, il ne dépasse pas la centaine. Tous ces moines sont vieux et impotents. On reproche à nouveau aux Grecs de vouloir helléniser la Sainte Montagne. L'intérêt que Moscou porte à l'Athos n'est pas de nature à simplifier les choses et à ce propos on rappelle la visite inattendue que fit l'an dernier l'ambassadeur soviétique d'Athènes aux moines russes hagiorites. Dans l'intérêt du monachisme orthodoxe, l'A. préconise le statu-quo et émet le souhait que l'Athos devienne accessible aux pèlerins et aux moines du monde orthodoxe tout entier.

Australie. — *Pantainos* (Alexandrie) contient quelques renseignements sur l'orthodoxie en AUSTRALIE [1]. On y compterait environ 100.000 orthodoxes grecs sur 150.000 au total. Il y existe une Église russe organisée et ayant deux évêques (juridiction de Mgr Anastase). Il y a aussi un métropolite d'Australie et de Nouvelle-Zélande qui relève de Constantinople. Celui-ci, dit *P*, désire la création de deux nouveaux évêchés dans sa métropole et souhaite que celle-ci soit proclamée autonome. Le prélat grec a tenté — nous ignorons avec quel succès — de grouper sous sa juridiction tous les orthodoxes non russes résidant dans ces deux pays. *Pantainos* ne se montre pas partisan de l'autonomie, à moins que ce ne soit sous l'égide du patriarcat d'Alexandrie !... Par après il est dit que le métropolite d'Australie ne désire rien de moins que l'autocéphalie [2]. Le journal paraît surtout combattre l'action « antiethnique » du métropolite [3]. Celui-ci, qui ne semble pas être un Grec aux idées étroites et

1. Cfr *P*, 1er et 11 févr.
2. *Id.*, 1er mars.
3. *Id.*, 11 mars.

chauvinistes, aurait organisé une mission intérieure composée de membres aux noms « barbares ». Nous citons : « Que des prêtres de nationalité et de langue non grecques, que des prêtres en outre d'une origine canonique incertaine, soient agréés comme ministres du culte par un évêque grec, cela ne scandalise pas seulement beaucoup de fidèles grecs mais annonce pour un prochain avenir une catastrophe irréparable ». Mgr THÉOPHYLACTE d'Australie a démenti toutes les allégations de *Pantainos* et a émis l'avis que le patriarche d'Alexandrie se préparerait à faire un coup d'état ecclésiastique en Australie [1].

Chypre. — Le 10 janvier, l'archevêque et ethnarque de Chypre, Mgr MACAIRE, est rentré au pays après avoir accompli sa mission nationale auprès de l'ONU. Son accueil fut triomphal. Tous les discours étaient unanimes à proclamer la volonté inébranlable des Cypriotes de poursuivre la lutte pour que l'île soit rattachée au royaume de Grèce. Toute idée de compromis doit être rejetée [2].

Égypte. — Le conflit opposant le patriarche orthodoxe grec d'Alexandrie et son synode est devenu plus aigu que jamais. Un arrêté du tribunal d'appel égyptien, déclarant que le patriarche est le chef absolu de l'Église grecque orthodoxe, a suscité un grand émoi chez les métropolites synodiques qui, selon cette décision, ne seraient que de simples conseillers ne jouissant pas du droit de vote [3]. A son retour d'Athènes où une opération chirurgicale l'avait retenu pendant six mois, le patriarche a voulu nommer deux nouveaux évêques. Un accord n'ayant pu intervenir sur la voie à suivre pour la nomination et la consécration, le patriarche a pensé envoyer ses candidats, les archimandrites SYNESIOS et IGNACE FOURZOULI dans une autre Église pour y recevoir l'ordination et à les faire ensuite revenir dans le patriarcat, donc sans que le synode intervienne [4].

Pantainos du 4 avril signale que le patriarche a informé les membres de la commission chargée d'administrer les finances du patriarcat qu'il a révoqué leur mandat.

1. Cfr *AA*, 16 mars.
2. Cfr *Apostolos Varnavas*, janv.
3. Cfr *P*, 21 févr. ; *AA*, 26 janv.
4. Cfr *POC*, janv.-mars, p. 51.

Malgré l'apaisement survenu après l'enlèvement du patriarche Amba YOUSSAB II [1] une nouvelle crise s'est produite dans le patriarcat COPTE orthodoxe. Deux des trois évêques agréés par les deux partis antagonistes pour assister le patriarche dans son administration et entrés en fonction en octobre dernier, ne sont pas arrivés à s'entendre avec le patriarche. Des douze chefs de réforme qui lui furent soumis, cinq concernent la situation de la curie patriarcale. Appuyé par l'Amba LOUKAS de Mamfalout le patriarche estime que ces points ne relèvent pas de la sphère de compétence du comité épiscopal, tandis que, des autres points, il en retint deux relatifs à la formation du clergé et des moines. Les deux évêques persistent à prétendre que le principal obstacle aux réformes réside dans le fait que le patriarche continue à subir la néfaste influence de son entourage immédiat. Le « Comité clérical du Caire » a réagi contre le manifeste des deux ambas en prenant la défense du patriarche qui, « gardien de son troupeau et pasteur des fidèles, ne peut tolérer aucune ingérence ni supporter aucune atteinte à son autorité de la part des évêques, ses subordonnés ».

Une troisième force, laïque celle-ci, s'est efforcée de trouver une solution au conflit en préconisant un nouveau programme de réformes, établi par un comité mixte. En janvier, le patriarcat en a publié le texte accompagné de la signature du patriarche. Dans son Mandement de Noël, le patriarche copte a manifesté sa volonté de promouvoir une renaissance spirituelle, culturelle et communautaire qui tendrait à une véritable et complète réforme. « Mais celle-ci, disait le patriarche, doit être le fruit d'une purification des consciences et des cœurs... Nous donnons un conseil à tous ceux qui répètent le refrain de la réforme sans l'accompagner d'une volonté désintéressée : la réforme tant souhaitée ne consiste pas en une mélodie qu'on reprend en une ritournelle. La véritable réforme exige une foncière abnégation des vues intéressées et un calme propice à l'action » [2].

1. Cfr *Chronique*, 1954, p. 460.
2. Cfr *POC*, janv.-mars, pp. 51-57. Notons qu'en Égypte, sur une population de 20.000.000 d'habitants 3.000.000 sont chrétiens dont la majorité est constituée par des coptes orthodoxes (« des coptes orthodoxes, comme ils s'appellent eux-mêmes » — cfr *P*, où à partir du 11 décembre l'archimandrite Methodios PHOUGIAS consacra une série d'articles aux *Églises hétérodoxes en Orient*).

France. — Le métropolite roumain VISSARION (Puiu) de Paris s'est adjoint un coadjuteur en la personne de l'archimandrite THÉOPHILE (Ionescu). La chirotonie épiscopale a eu lieu le 26 décembre 1954 avec l'assistance de l'archevêque JEAN de Bruxelles et l'évêque NATHANAËL de Carthage et Tunis, tous deux de la juridiction du métropolite Anastase.

L'émigration roumaine orthodoxe connaît également le pénible problème des juridictions. La communauté roumaine de Paris en particulier en a beaucoup souffert [1]. *Fratia Ortodoxă*, n° 4, 1954, signale quatre juridictions roumaines à l'étranger : 1) L'éparchie de Roumains à l'étranger (métropolite VISSARION) ; 2) L'évêché orthodoxe roumain d'Amérique sous l'autorité de l'évêque VALERIAN (Trifa) qui remplace l'évêque Polycarpe retenu en Roumanie. Cette juridiction ne reconnaît pas l'évêque André Moldovan, envoyé par le patriarcat de Bucarest pour remplacer l'évêque Polycarpe ; 3) Le doyenné des Roumains en Allemagne et en Autriche, sous la direction du protoprêtre EMILIAN Vasilovschi, qui se dit dépendant du patriarche œcuménique par l'intermédiaire de l'archevêque Athénagore de Londres ; 4) La chapelle roumaine Michail Sturdza de Baden-Baden, desservie par le P. Stefârta, en même temps curé de la paroisse russe dépendant de Moscou.

Grèce. — La chronique grecque de ce fascicule ne peut, hélas ! guère signaler autre chose qu'une série de procès retentissants où sont impliqués des hommes d'Église. Tous les périodiques religieux de tendance progressiste ou réformiste que nous avons eu sous les yeux se montrent exaspérés de la situation actuelle. Au moment où nous mettons sous presse, les scandales semblent même avoir éclaboussé l'épiscopat. On voit notamment un métropolite condamné proférer de graves accusations contre quinze de ses confrères. Les blâmes s'étendent également à la vie monastique : des voix se sont élevées pour réclamer la suppression de tous les monastères orthodoxes de Grèce, à l'exception de ceux de la Sainte Montagne. Même ces derniers ne pourraient admettre comme postulants que des hommes ayant atteint la cinquantaine. La presse religieuse ne cache pas son indignation et sa douleur

1. Pour l'avant-dernière phase, cfr *Dans l'Esprit et la Vérité* (Paris), mai-juillet 1954.

(cfr *Zoï*, 24 février ; *Kaini Ktisis*, févr. ; *Anaplasis*, févr.). Cette dernière publication souligne les effets désastreux de ces tristes événements : désintéressement de la société envers l'Église, refus des jeunes gens qualifiés d'accepter un ministère aussi déshonoré ; ordinations trop rapides sans formation appropriée ; propagation du vice, etc. — tandis que la hiérarchie ferme les yeux sur les pires désordres [1].

Un important ARTICLE sur le sacrement de l'ordre et sur la nature de la vie monastique a paru dans *Archeion Ekkl. kai Kan. Dikaiou* de 1955, n° 1. Il est signé par le prof. PANAGIOTAKOS.

Enoria du 1er mars publie une pittoresque description de la nouvelle ÉCOLE ecclésiastique « PATMIAS » ayant pour recteur le jeune archimandrite MAXIMOS DASKALAKIS qui a naguère étudié de près le fonctionnement des séminaires français. Beaucoup a déjà été fait : constructions, aménagements, ameublement et surtout organisation de la vie des séminaristes. Chaque jour, on célèbre Matines, Vêpres et Complies. Le soir, à 9 h. a lieu dans chaque dortoir une courte lecture de la Bible (7 minutes) suivie de trois minutes de prière en silence et de la récitation d'un tropaire. A 9 h. 15 : coucher et grand silence.

Le Conseil des PALÉOÏMÉROLOGITES (partisans de l'ancien calendrier julien) a adressé au gouvernement, au Saint-Synode et au parlement un mémoire exposant ses vues sur le problème du calendrier. Il demande : 1) Qu'on fasse des efforts en vue de la réunion d'un synode pan-orthodoxe qui devrait statuer sur cette question ; 2) Qu'entre temps, l'on cesse de persécuter les évêques et prêtres attachés à l'ancien style et que l'État reconnaisse la validité des baptêmes et mariages célébrés par eux ; 3) Qu'on

1. Dans *E*, 1er févr. et 1er mars, l'archimandrite Timothée PAPOUTSAKIS écrit sur la vie monastique, son idéal, son histoire, se terminant dans la misérable déchéance de nos jours, déchéance mystique, intellectuelle, et même, tout simplement numérique. Dans la Grèce du XXe siècle, dit l'A., le mot « moine » est synonyme de tout ce qu'il y a de plus ignoble. — Pour que ces constatations ne fassent pas onblier les différents symptômes de renouveau dans l'Église de Grèce dont la Chronique s'est faite souvent l'écho, signalons un article du R. P. G. DEJAIFVE, S. J., *Le « Revival » de l'Église orthodoxe de Grèce*, dans la *Nouvelle Revue Théologique*, avril, pp. 400-407, où l'A. donne ses impressions d'un voyage récent en Grèce.

rouvre les églises fermées et que l'ancien hiérarque de Florina, Mgr CHRYSOSTOME, soit reconnu comme métropolite des paléoïmérologites [1].

Plusieurs journaux grecs auraient exprimé le souhait de voir tous les chrétiens célébrer les grandes fêtes le même jour. Il paraît que malgré l'ordre donné par le ministre de la Défense nationale d'accorder aux militaires catholiques un congé à l'occasion de la fête de Pâques latine, plusieurs autorités subalternes auraient refusé d'y obtempérer [2].

Le Saint-Synode a institué une commission pour la CODIFICATION de la législation ecclésiastique [3].

Les méthodes « modernes » de la Y. W. C. A. grecque (*XEN*), qui organise des bals, des défilés de mannequins, etc., ont fait l'objet de sévères critiques de la part de la presse religieuse qui appuie la suggestion du professeur KALLIAPHAS tendant à voir supprimer le mot « chrétien » de la dénomination de cet organisme [4].

Enoria du 1er janvier contient une relation détaillée d'un pèlerinage paroissial en Bavière catholique et manifeste également son admiration pour le fonctionnement des chapelles mobiles qui desservent certaines régions isolées d'Allemagne.

Un certain malaise règne dans l'Église orthodoxe de CRÈTE qui, tout en dépendant du patriarcat œcuménique, jouit d'une certaine autonomie. Une des causes de mécontentement réside dans le fait que la Crète est organisée selon l'ancien système comportant une métropole et plusieurs évêchés suffragants. Or, dans le reste de la Grèce, tous les évêchés résidentiels ont été promus au rang de métropoles ce qui fait qu'en Grèce les évêques ordinaires des éparchies crétoises font figure de simples évêques auxiliaires. Jusqu'à présent, le patriarcat a refusé de promouvoir ces évêchés en métropoles [5].

1. Cfr *K*, 4 mars.
2. *Id.*, 22 avril.
3. Cfr *E*, 1er février ; *Enoria*, 1er avril.
4. Cfr *Anaplasis*, mars ; *E*, 16 avril.
5. Cfr *K*, 4 févr. ; *Enoria*, 1er avril. *Archeion Ekkl. kai Kanonikou Dikaiou*, 1954, No 3, revient longuement sur la question agitée des éparchies situées en territoire hellène mais, à divers degrés, soumis à la juridiction du patriarcat œcuménique (cfr *Chronique*, 1954, pp. 185 et 317). Le professeur

Jérusalem. — *Apostolos Andreas* du 2 mars fournit des statistiques et le nom de tout le personnel du patriarcat grec orthodoxe, y compris les dactylos. Le Saint-Synode se compose d'un président, le patriarche Mgr TIMOTHÉE et de six archevêques : Mgr BESSARION du Thabor, Mgr EIRÉNARCHOS de Diocésarée, Mgr ÉPIPHANE de Philadelphie, Mgr PHILOTHÉE d'Éleuthéropolis, Mgr ATHÉNAGORE de Sébaste, Mgr BENOÎT de Tibériade, plus encore 10 archimandrites. La Confraternité hagiotaphite se compose du patriarche, de 6 archevêques, 26 archimandrites, 3 protosyncelles, 9 hiéromoines, 9 hiérodiacres, 32 moines et 40 alumni. Le Saint-Synode a annoncé que pour les années 1955-56 et 56-57, il n'y aura plus de places vacantes pour alumni.

Relations interorthodoxes.

Le *Glasnik*, organe officiel de l'Église orthodoxe serbe, annonce de nouveaux contacts publics entre les Églises orthodoxes russe et serbe. Le patriarche serbe VIKENTIJE, agissant au nom du patriarche ALEXIS de Moscou, a imposé la mitre au P. VITALIJ Tarasiev, en reconnaissance pour les services rendus à la communauté russe de Belgrade [1].

A propos de l'Athos, nous avons déjà pu constater les heureux effets de la visite que firent au patriarche Vikentije les membres de la délégation constantinopolitaine à Evanston lors de leur voyage de retour. Trois autres points alors en discussion concernaient : 1) la valeur exceptionnelle de relations personnelles suivies entre les différentes Églises orthodoxes ; 2) l'assemblée d'Evanston ; 3) la possibilité d'un échange de séminaristes entre Belgrade et Chalki [2].

En mars dernier, au cours d'une réunion entre prêtres orthodoxes en FINLANDE, le doyen RYTTYLÄINEN a déclaré que les relations de l'Église orthodoxe finlandaise et du patriarche de Constantinople doivent demeurer inchangées [3].

TSAKONAS, dans *AA* du 4 août 1954, a pris position contre l'incorporation des éparchies du Dodécanèse dans l'Église autocéphale de Grèce, celle-ci devant, selon lui, rester orientée vers la Grande Église du Christ et sa mission au lieu de se replier sur elle-même.

1. Cfr *Glasnik*, janv.-févr., p. 25.
2. Cfr *AA*, 24 nov. 1954 *et suiv.*
3. Cfr *SŒPI*, 1er avril. L'Église orthodoxe de Finlande (70.000 fidèles, 13 églises et 45 chapelles) reconnaît depuis 1923 le patriarche de Constan-

L'archevêque SPYRIDON d'Athènes, chef de l'Église orthodoxe grecque, a été invité par le patriarche ALEXIS de Moscou à visiter la Russie en compagnie d'une délégation de membres du Saint-Synode [1]. L'invitation n'a pas pu être acceptée.

Relations interconfessionnelles.

CATHOLIQUES ET AUTRES CHRÉTIENS. — La revue *Istina*, 1954, nº 4, renferme encore une ample documentation relative à l'Assemblée d'Evanston (pp. 440-509). Deux études constituent la première partie de ce fascicule : Jérôme HAMER. *Qu'est, théologiquement, à ses propres yeux, le Conseil œcuménique des Églises ?;* M.-J. LE GUILLOU, *La vocation missionnaire de l'Église et la recherche de l'Unité.*

ORTHODOXES. — *Ekklisia* du 1er février contient un important article du prof. ALIVISATOS de l'Université d'Athènes sur l'union qui s'impose entre les anciennes Églises, la catholique et l'orthodoxe. Cet article mériterait d'être traduit. Résumons-le ici :

L'A. écrit de façon vraiment émouvante le changement que la réflexion et les contacts ont suscités dans son attitude personnelle envers le catholicisme : il est passé d'une haine farouche à la reconnaissance de la nécessité de cultiver des relations très étroites, entièrement sincères et dénuées de toute arrière-pensée entre théologiens des deux Églises. Ces relations devront rester à présent purement privées, toute immixtion officielle ne pouvant que faire échouer le mouvement : « J'ai souvent pu me réjouir de la compréhension et des bonnes dispositions que j'ai constatées dans mes contacts personnels et ma correspondance, mais je pense ne pas pouvoir en dire autant de l'*action* que j'escomptais ». Toute *reservatio mentalis* doit être impitoyablement bannie et faire place à une pureté d'intention absolue et une sincérité cristalline.

Notons les articles suivants : R. JANIN, A. A., *L'Empereur dans l'Église byzantine*, dans *Nouvelle Revue Théologique*, janv. 1955, pp. 49-60 ; Anton MICHEL, *Die Kaisermacht in der Ostkirche*

tinople pour son chef spirituel. Le patriarcat de Moscou a fait les derniers temps plusieurs tentatives pour se la rattacher.

1. Cfr *ŽMP* 1955, Nº 3 (mars), pp. 10-11.

(843-1204), dans *Ostkirchliche Studien* (Wurzbourg), mars 1955, pp. 4-42.

ANGLICANS. — L'inquiétude suscitée dans certains milieux ecclésiastiques de l'Église d'Angleterre par les discussions au sujet des rapports avec l'Église de l'Inde du Sud (CSI) a incité certains ministres anglicans à éveiller l'attention des catholiques sur la situation angoissante de nombreux membres du clergé anglican soucieux de conserver l'aspect catholique de l'Église d'Angleterre. Leur nombre dépasserait de loin les 916 prêtres anglicans « papalistes » qui ne voient de salut pour l'Église d'Angleterre que dans une réunion avec le Saint-Siège [1]. C'est cependant un membre de ce groupe qui, par une lettre adressée à l'hebdomadaire catholique londonien *The Tablet* (9 avril) a provoqué un long ÉCHANGE DE VUES dans les colonnes de ce périodique. Ainsi l'importante question de l'union collective se trouve à nouveau portée à l'avant-plan. Voici quelques extraits de la lettre du *Pastor Anglicanus* [2] :

« Une grande campagne est entreprise en vue de garantir que les convocations d'York et de Cantorbéry, qui doivent discuter de cette question au cours de cette année [3], se prononcent en faveur de l'entière intercommunion entre l'Église d'Angleterre et l'Église unie de l'Inde du Sud. On parle à nouveau de schisme et de scission. Le tout est de savoir si ces réunions, dirigées par l'archevêque de Cantorbéry (qui est un excellent tacticien) décideront de surseoir quelques années avant de prendre une décision ou bien si elles consentiront — au prix négligeable de quelques extrémistes — à se rallier à la politique généralement populaire de la Fédération pan-protestante. Il est possible qu'à la faveur de quelque expédient ou échappatoire on trouve une formule de nature à satisfaire tout le monde, sauf les plus extrêmes. Seul un anglican peut exactement comprendre le génie anglican du compromis. La conscience anglo-catholique elle-même est maniable : on la peut fort étirer, à condition de l'étirer progressivement... »

1. Cfr *The Pilot*, 1955, N° 5 ; *The Messenger of the Catholic League*, mai-oct. 1955, p. 4. Dans ce chiffre ne sont pas compris les « general supporters » de cette idée, évaluées à plus de 500.

2. Une trad. fr. dans *DC*, 15 mai, col. 617-621.

3. Ces discussions viennent d'avoir lieu (début juillet ; cfr ci-après p. 216).

L'A. ajoute qu'aujourd'hui cependant, il existe au sein du clergé un groupe d'obstinés qui menacent d'aller jusqu'à la rupture au cas où l'union avec l'Inde du Sud se réaliserait. Fidèle à l'idéologie « papaliste » qui désapprouve l'adhésion individuelle, l'A. envisage la possibilité d'un mouvement de masse provoqué par l'attitude de cette minorité intransigeante. D'où l'angoissant problème :

« La position anglicane vis-à-vis de la foi dogmatique dégénère de jour en jour. Dût-on faire un pas définitif tel que l'intercommunion avec l'Inde du Sud, l'Église catholique romaine ne pourrait-elle pas — sans aucune compromission sur les points essentiels — faciliter les conversions en se montrant généreuse : rappelant que la porte est toujours ouverte, ne pourrait-elle rédiger une nouvelle *Epistola ad Anglos...?*

Quel réconfort cela ne serait-il pas pour ceux qui parcourent une route si pénible et pleine de sacrifices ! L'enthousiasme avec lequel a été suivie cette année l'Octave de l'Unité à la cathédrale de Westminster a été fort apprécié par ces milieux anglicans... Le mécontentement envers l'Église d'Angleterre ne peut, en soi, remplacer la foi ni justifier une soumission à Rome. Et, après tout, l'Inde du Sud n'est guère autre chose qu'un symptôme de la désintégration de l'orthodoxie de la foi. Mais elle peut s'avérer être la goutte d'eau qui fait déborder le vase et constituer ainsi la voie choisie par Dieu pour briser la résistance anglo-catholique et montrer que l'*Ecclesia Anglicana* ne peut plus être considérée désormais comme une branche de l'Église catholique. Si l'Église catholique existe quelque part (Notre-Seigneur lui a promis d'exister jusqu'à la fin des temps), il faut la chercher ailleurs ».

Ce message, invitant les catholiques à voir les réalités en face (au lieu de regarder l'attitude de ceux qui se tournent vers Rome tout en restant au sein de l'anglicanisme comme constituant un illogisme ou même de la mauvaise foi), a trouvé de nombreux échos de sympathie. Dom BUTLER, abbé de Downside, a longuement commenté la lettre. Il dit notamment :

« Bien que chacun aille à Dieu et au Christ par adhésion à l'Église en tant que personne individuelle, je pense qu'il est important de rappeler qu'en fait, cependant, nous sommes tous profondément influencés par l'atmosphère dans laquelle notre milieu social nous

place, et nous avons des responsabilités à cet égard. Actuellement, une ambiance chargée d'électricité peut préparer la voie à une crise spirituelle affectant simultanément toute une collectivité... Ce qui est certain, c'est que nous, catholiques, avons pour devoir de nous préparer à faire face à une situation comme il ne s'en est peut-être plus vu depuis l'automne de 1845... »[1].

A propos de la même lettre, Dom Columba CARY ELWES, de l'abbaye d'Ampleforth, rappelle les idées exposées depuis des années par les partisans d'un retour collectif à l'Église :

« Aucun catholique élevé dans la foi ne peut manquer d'être profondément ému par l'appel que nous adresse le *Pastor Anglicanus*... Nous sommes arrivés à un moment de l'histoire de l'anglicanisme où, pour ainsi dire, le Saint-Esprit illumine la scène ecclésiastique, faisant apparaître clairement une situation qui, l'habitude aidant, aurait pu demeurer de longues années dans une obscurité profonde... »[2].

Faute de place, nous ne pouvons nous arrêter ici à cette ample et intéressante correspondance qui, au moment où nous mettons sous presse, n'est d'ailleurs pas encore close. Notons cependant encore cette phrase d'un ministre anglican répondant à un chanoine anglican qui estimait que *Pastor Anglicanus* avait exagéré le trouble actuel de l'Église d'Angleterre (le ton est un peu passionné, comme souvent dans cette controverse autour de l'Inde du Sud) :

« Malgré le brouillard dont veut s'entourer le chanoine..., il y a de clairs indices qui révèlent que beaucoup d'anglo-catholiques (et non seulement les anglo-papalistes que le chanoine couvre de son mépris) sont saturés de la politique de capitulation »[3].

1. Cfr *The Tablet*, 16 avril.
2. *Id.*, 23 avril.
3. *Ibid.*, p. 403. *The Catholic Herald* publie également des lettres sur ce sujet (cfr 6 et 20 mai, e. a.). Le N° du 21 janv. de cet hebdomadaire analyse le rapport du Conseil anglican pour la formation des pasteurs (1954) où est décrite en chiffres la grave pénurie de clergé dont souffre l'Église d'Angleterre (cfr aussi *ARM*, 1er mars, p. 27). Dans d'autres numéros des derniers mois, l'attention a été attirée sur les défections au sein de l'Église catholique en Angleterre, surtout parmi la jeunesse. Signalons aussi le livre, bien reçu tant par les anglicans que par les catholiques, du R. P. Henry ST JOHN, O. P., *Essays in Christian Unity* (Blackfriars Publications).

PROTESTANTS. — Notons ici les articles suivants :

Jaques COURVOISIER, *Catholicisme et protestantisme face à face* (dans *Verbum Caro*, 1954, nº 31-32, pp. 121-131).

Pasteur Roger SCHUTZ, *Facteurs non théologiques dans les divisions avec l'Église catholique romaine* (*Unitas*, janv.-févr., 1955, pp. 16-19).

Georg DONATUS, *Una Sancta Arbeit als Aufgabe* (compte rendu de l'assemblée de l'*Una Sancta*, à Berlin, 14-16 sept. 1954, à laquelle participaient une centaine de théologiens et laïcs catholiques et protestants. Cfr *Benedikt. Monatschrift*, 1955, nº 1-2, pp. 23-31).

L'Institut Apologétique de Zurich a entrepris en COLOMBIE une vaste enquête sur les protestants « persécutés » dans ce pays. Son rapport qui a paru ne semble pas justifier le tableau de la situation tel que la presse protestante (et œcuménique) l'avait présenté pour alerter le monde [1].

ORTHODOXES ET AUTRES CHRÉTIENS. — Aux États-Unis, un centre d'enseignement religieux au service de l'unité entre chrétiens protestants et orthodoxes sera créé à l'École de théologie de Harvard University. Son doyen sera le Dr. Douglas HARTON. La création d'une chaire de théologie byzantine est envisagée par les gérants du fonds de dotation de cette école [2].

Le 31 mars, le métropolite NICOLAS de Kruticy est arrivé à Muhlheim (Ruhr) en compagnie des professeurs DOKTUSOV et LYSIKOV de l'Académie de théologie de Moscou. La faculté protestante de théologie de Bonn a organisé une réception en leur honneur. Le métropolite a exprimé le souhait de voir réussir un ÉCHANGE d'étudiants en théologie entre l'Union soviétique et l'Allemagne. Le prof. IWAND de Bonn a proposé d'organiser un service d'information et d'échange relatif à la littérature théologique paraissant dans les deux pays.

1. Des extraits dans *ARM*, 1er mai, pp. 24-25.
2. Cfr *SŒPI*, 13 mai.

Le 18 avril, le professeur PARISKIJ, patrologue et inspecteur de l'Académie théologique de Léningrad a donné une conférence à Dusseldorf sur la doctrine de l'Église orthodoxe ; 150 pasteurs de la Rhénanie y assistaient. Le professeur TALYSIN, spécialiste en droit canon de l'Académie de Moscou, a fait un rapport sur l'état actuel de l'instruction religieuse en Union soviétique. Une longue discussion a clairement mis en lumière les traits communs et divergents entre luthériens et orthodoxes. Le 4 avril le professeur DOKTUSOV a traité à Wupperthal de la nature de l'Orthodoxie [1]. Des hommes tels que Hans ASMUSSEN de Kiel et le prof. Ernst BENZ de Marbourg ont manifesté de l'inquiétude au sujet de la véritable portée de ces relations, eu égard à la conjoncture politique actuelle de l'Allemagne. Nous avons déjà signalé plus haut, à propos du synode d'Espelkamp [2], la tension que suscitent au sein du luthéranisme allemand les problèmes politiques de l'heure présente.

Le Conseil britannique des Églises avait invité une délégation des Églises de l'URSS à venir visiter la Grande-Bretagne au cours de la première quinzaine de juillet. On a même prévu des entretiens en vue de l'intercommunion entre l'Église anglicane et l'Église orthodoxe russe à l'occasion de cette visite, qui a lieu en ce moment.

D'autre part, le Conseil œcuménique aux PAYS-BAS avait formé une délégation qui s'est rendue à Moscou au début de juin pour répondre à l'invitation du patriarcat de cette ville [3].

ANGLICANS ET AUTRES CHRÉTIENS. — *Église de l'Inde du Sud.* Nous avons déjà abordé plus haut cette question d'actualité pour autant qu'elle a été portée devant le forum catholique. Surtout dans ses colonnes réservées à la correspondance, la presse religieuse anglicane continue à témoigner un grand intérêt pour ce problème qu'elle analyse sous tous ses aspects. Les déclarations des différents groupements anglicans se succèdent. Dans la chronique précédente, nous avons résumé celle de l'*Anglican*

1. *Id.*, 29 avril.
2. Cfr p. 210.
3. Cfr *Gemeenschap der Kerken*, avril. La délégation était composée de deux réformés, un baptiste et un vieux-catholique.

Society. Une déclaration rédigée par l'*Anglican Evangelical Group Movement*, la *Church Society* et la *Modern Churchmen's Union* donne un son tout autre. La question de l'épiscopat valide ne constitue pas un grand problème pour les signataires de ce manifeste, de même que celle des limites de l'Église [1].

Church Times du 25 mars contient un article du Rev. G. C. HUBBACK, ancien métropolitain de l'Église anglicane de l'Inde, du Pakistan, de Birmanie et de Ceylan, dans lequel il expose ce qu'est l'union de l'Inde du Sud [2]. Un article du Dr. E. L. MASCALL, paru le 15 avril dans le même hebdomadaire, a également attiré l'attention. Comme tant d'autres de tendance catholique, l'A. suggère d'attendre les trente années d'expérience et d'évolution prévues (jusqu'en 1977) avant de prendre des décisions, puisque sur des points essentiels la doctrine du CSI est encore déficiente ou incertaine.

Entre-temps les Convocations de Cantorbéry et d'York du début de juillet ont préféré se prononcer déjà. Elles ont reconnu la validité des ordres de l'Église de l'Inde méridionale et admis une intercommunion de caractère limité que nous préciserons dans la prochaine Chronique.

Quant aux relations de l'Église d'Angleterre avec les Églises luthériennes de Norvège, d'Islande et du Danemark, nous sommes à même de donner maintenant le texte officiel de la résolution prise à ce sujet par les deux Convocations en 1954 :

« Les membres baptisés et confirmés *(communicant)* des Églises norvégienne, danoise et islandaise peuvent, lorsqu'ils séjournent en Angleterre et quand ils sont séparés du ministère de leurs propres Églises, être admis à la sainte communion dans l'Église d'Angleterre ».

Mouvement œcuménique.

THE ECUMENICAL REVIEW d'avril 1955 inaugure l'étude des relations entre l'Église et Israël ; elles sont à l'ordre du jour

1. Cfr *CEN*, 11 mars.
2. Trad. fr. dans *DC*, 15 mai, col. 613-616. Dans *CT*, 25 février, le même auteur publie une lettre que *The Times* avait refusée. Dans ce dernier journal la propagande pour la complète intercommunion avec le CSI avait été particulièrement accentuée. L'ancien métropolitain plaide pour une période de silence et de prière.

œcuménique depuis la crise idéologique — la plus forte qui fût, nous dit-on, — qu'elles provoquèrent à l'assemblée d'Evanston. Le point névralgique de la controverse est la valeur doctrinale des chapitres 9-11 de l'épître aux Romains. Le chroniqueur de la Revue, dont l'opinion reflète, semble-t-il, celle de M. Visser 't Hooft, considère ce thème comme « œcuménique » par excellence parce qu'il implique de grands problèmes : la nature de l'action de Dieu dans l'histoire, les relations de l'Ancien et du Nouveau Testament, la nature de l'Église comme peuple de Dieu. Notons la contribution d'une catholique, Jacqueline PLANTIÉ, professeur au lycée d'Aix-en-Provence et collaboratrice des *Cahiers Sioniens*. Un autre point d'intérêt du fascicule est le choix d'opinions sur l'assemblée d'Evanston émanant d'Églises, membres ou non du Conseil œcuménique. (Parmi les non-membres, des catholiques, des adventistes du Septième Jour et des unitariens.) Le chroniqueur fait encore une fois le point et se plaît à relever l'unanimité qui s'y fait jour, à reconnaître que l'Assemblée a voulu honnêtement exprimer « ce qui vit dans la communauté œcuménique tout entière et ce que le Saint-Esprit dit aux Églises dans leur rassemblement » ; la suivante assemblée s'efforcera de le faire encore mieux.

C'est au Dr. J. H. OLDHAM qui fut son collaborateur le plus intime pour la conférence d'Édimbourg 1910, et à Karl BARTH d'avant son commentaire sur les *Romains*, que la Revue a demandé de parler de feu John R. MOTT ; ce ne doit être qu'un commencement parce qu'il mérite un hommage plus complet.

Mgr JACQUES DE MALTE, représentant du patriarche œcuménique auprès du Conseil œcuménique, est entré en charge au début d'avril. Il a fait la déclaration suivante :

« Sa Sainteté le patriarche Athénagore Ier, en m'envoyant parmi vous pour le représenter ici ainsi que le Saint-Synode, donne non seulement une preuve évidente de l'intérêt qu'il porte au Conseil œcuménique des Églises, mais la mesure de la confiance qu'il a en l'efficacité de l'œuvre de ce Conseil et en la façon dont il est dirigé. Les derniers mots qu'il m'a adressés ont été pour me rappeler que mon rôle est de rendre témoignage de la ferme et inébranlable foi de l'ensemble de l'Église orthodoxe grecque, que les chrétiens du monde entier ne peuvent avoir l'existence que dans leur unité avec

le Christ qui a prié avant sa mort pour que ceux qui croient en lui soient un. Ainsi donc ma mission de liaison avec le Conseil œcuménique et de représentation de la confession grecque orthodoxe, m'a-t-il dit, ne peut être accomplie que par mon indiscntable et totale consécration à notre désir commun et idéal le plus élevé qui est d'atteindre l'unité en et par le Christ dans le respect mutuel, la compréhension et l'effort de recherche, de connaissance et de possession de la vraie foi, ou de la vérité qui est Christ, notre Seigneur » [1].

Le métropolite NICOLAS de Kruticy a remis une longue lettre à l'évêque luthérien Otto DIBELIUS, un des présidents du Conseil œcuménique, et au Dr. VISSER 'T HOOFT, en réponse à l'appel d'Evanston qui avait été transmis au patriarche de Moscou l'an dernier.

La lettre approuve les efforts du Conseil pour établir la compréhension mutuelle en vue d'une coexistence pacifique des différents systèmes politiques et sociaux. Le métropolite affirme sa confiance dans la campagne dont le Conseil mondial pour la Paix a pris l'initiative : il demande au Conseil œcuménique de se placer à la tête des chrétiens qui soutiennent l'appel d'Evanston. Mais il ajoute qu'à ses yeux, les textes de l'assemblée contiennent pour une large part des considérations d'ordre purement politique qui présentent la situation mondiale actuelle sous un jour des plus tendancieux [2].

Dans *Apostolos Andreas* des 2 et 9 mars, Mgr JACQUES de Philadelphie traite de l'*Attitude des catholiques romains envers le mouvement œcuménique.* A tous points de vues, ses observations sont remarquables : ampleur et exactitude de l'information, interprétation des faits, compréhension profonde et juste de la situation [3].

1. Cfr *SŒPI*, 8/15 avril.
2. Cfr *ŽMP* 1955, N° 2, pp. 42-46 ; *SŒPI*, 22 avril.
3. Le *St Vladimir's Seminary Quarterly* a consacré nn numéro double à la participation orthodoxe à Evanston, automne/hiver 1954-55. Signalons aussi dans *POC* janv.-mars 1955, *Orthodoxie et Œcuménisme* avec le texte des deux déclarations orthodoxes d'Evanston).

Notes et documents.

I. Pèlerinage à Patmos.

Parmi les îles sans nombre de la mer Égée, Patmos n'a certes rien de spécial au point de vue touristique : îlot perdu, tout en roc, et fort aride. A cause de son aridité même, il servit souvent de lieu d'exil à l'époque romaine. C'est ainsi que vers 94 l'empereur Domitien y avait fait déporter saint Jean l'Évangéliste qui, d'Éphèse, dirigeait alors les Églises d'Asie mineure. Il y eut comme on sait ses fameuses révélations et reçut ordre de Dieu de les écrire en son Apocalypse. Les visiteurs peuvent voir encore la grotte où « le Fils de l'homme » lui aurait apparu, lui parlant d'une voix semblable « à la voix des grandes eaux ».

C'est à ce grand souvenir de l'Évangéliste et Théologien que Patmos doit sa renommée dans le monde chrétien. Il est vrai qu'aujourd'hui les pèlerins n'y viennent plus que rarement, sans doute à cause de l'accès difficile de l'île. Elle n'est en effet desservie que tous les quinze jours par un petit bateau qui va d'Athènes à Rhodes, et qui met dix-huit heures à faire la traversée.

Pourtant, Patmos vaut bien une visite, tant à cause des souvenirs de l'Apocalypse, qu'en raison du monastère célèbre qui y fut fondé au XIe siècle et qui reste toujours debout. On y trouve entre autres une bibliothèque fameuse, comprenant une multitude de manuscrits précieux, de belles collections d'icones et d'œuvres d'art de toute sorte, que près de neuf cents ans d'existence y ont accumulés.

Le monastère eut pour fondateur le moine Christodule, qui fut un saint authentique de l'Église byzantine. Il naquit près de Nicée, en Bithynie vers 1020, et avait d'abord mené la vie monastique en différents endroits : au Mont Olympe en Mysie, dans les déserts de Palestine, au Mont Latros en Carie et au Mont Péléon dans l'île de Cos. Chassé chaque fois par les incursions des infidèles, il reçut de l'empereur Alexis Ier Comnène un chrysobulle suivant lequel il lui était cédé « en possession irrévocable » toute l'île de Patmos alors déserte, avec en ontre une foule d'immunités : exemption de tout impôt et de toute charge, de la juridiction du métropolitain, et même de celle du patriarche et de l'empereur. Ce chrysobulle

d'Alexis se conserve toujours dans le monastère de Patmos et les moines le montrent aux visiteurs avec une fierté légitime.

De leurs propres mains, Christodule et ses compagnons construisirent le monastère sur un des sommets de l'île, à la hauteur de 216 mètres, l'entourant de hautes murailles pour se prémunir contre les attaques des pirates, toujours à craindre alors dans ces parages. De nos jours encore le couvent est là comme une forteresse, avec de gros murs crénelés, flanqués de bastions et de contreforts. Tout autour, sont maintenant groupées les maisonnettes blanches de la petite ville de Patmos ou Patino. Mais primitivement, le monastère était là tout seul. Comme Athanase l'avait fait un siècle plus tôt pour l'Athos, Christodule avait interdit l'accès de l'île aux femmes, mesure que dans la suite il avait dû mitiger, en raison du petit village de Khoridakia qui se formait au Nord de l'île. Après avoir été plusieurs fois pillés par les pirates, les gens de Khoridakia obtinrent au XIII[e] siècle la permission de se fixer autour du monastère, où ils pourraient se réfugier en cas de nécessité. Depuis lors, des liens étroits l'ont toujours uni aux habitants de ce village et des autres endroits de l'île, d'où lui viennent du reste la majorité de ses vocations. Encore de nos jours, les femmes peuvent pénétrer dans l'enceinte du monastère, visiter l'église et vénérer le corps du saint. On est donc loin de la sévérité qui se maintient encore aujourd'hui à l'Athos.

Les successeurs d'Alexis Comnène ne se montrèrent pas moins généreux à l'égard du monastère de S[t]-Jean, que leur illustre devancier. Isaac l'Ange exempta de la dîme les vaisseaux des moines de Patmos (1186). Théodore Laskaris fit des faveurs analogues et donna au monastère une « métochie » (propriété) près de Pyrgos en Asie Mineure (1216). Michel Paléologue confirma toutes ses possessions et privilèges (1259), etc.

Il ne semble pas que Patmos soit devenue une seigneurie occidentale au temps de l'empire latin. On sait que Venise, après la conquête de Constantinople en 1204 avait reçu en partage l'archipel grec tout entier. Bien des gentilshommes et des aventuriers partirent alors sous le drapeau de la République pour se créer une petite principauté dans la mer Égée. Ainsi se fondèrent une vingtaine de seigneuries insulaires. Mais il semble bien que le respect de l'apôtre saint Jean empêcha ces conquérants de s'emparer de l'île et de son monastère, qui put garder ainsi une certaine indépendance. En tout cas on ne connaît pas de « baron de Patmos » à cette époque-là.

En 1522, en même temps que les autres îles du Dodécanèse, Pat-

mos dut se soumettre aux Turcs. Mais elle réussit à garder alors son autonomie financière et administrative et les moines purent continuer tant bien que mal leur vie de prière et de retraite. Du moins ne furent-ils jamais chassés de leur monastère, quoiqu'ils aient eu souvent à souffrir des vexations et des violences de toute sorte. Ainsi en 1659 l'église fut pillée par les Vénitiens sous le fameux Morosini, « la terreur des Turcs », qui obligea l'higoumène à vider le trésor pour sauver ses moines du massacre.

Depuis le milieu du XVe siècle jusqu'au milieu du XVIIIe, la situation de Patmos a souvent été précaire, sinon désespérée. Car pendant cette période nous voyons les moines se tourner à plusieurs reprises vers Rome pour implorer le secours et la protection des papes. Les archives de la Bibliothèque Vaticane conservent toute une série de leurs lettres, adressées surtout à la congrégation de la Propagande et que le P. Hofmann, S. J., a publiées dans un article bien connu. Ils y expriment leur grande détresse et en sont même venus quelquefois à s'unir à Rome, soit individuellement, soit collectivement (ainsi en 1681, 1724 et 1725).

Ces appels à Rome n'ont pas été vains ; à plusieurs reprises les papes ont témoigné leur bienveillance et leur affection au monastère de Patmos, soit en menaçant d'excommunication tous ceux qui oseraient s'attaquer aux biens des moines (Pie II en 1461, Benoît XIV en 1741), soit en accordant des indulgences à leurs bienfaiteurs (Léon X en 1513, Grégoire XIII en 1575), ou encore en les recommandant aux princes chrétiens (Paul V en 1614, Urbain VIII en 1631, Innocent XI en 1681). A leur instigation ou exemple, des princes d'Occident comme Philippe III d'Espagne, Charles VI d'Allemagne, les Doges de Venise, les chevaliers de Rhodes se sont montrés les défenseurs et les bienfaiteurs de Patmos.

On voit par là que pendant environ trois siècles les relations entre le monastère de St-Jean et l'Église romaine furent fréquentes et même amicales. En 1680, il y eut pendant quelque temps des capucins dans l'île, qui y exerçaient un apostolat actif.

Mais en même temps, les patriarches de Constantinople gardaient des relations avec le monastère. En 1512, Pachôme Ier confirma les privilèges et l'indépendance de Patmos. En 1561 Joasaph II fit de même. Dans les *Acta et Diplomata Graeca Medii Aevi*, vol. VI, t. 3, Miklosich et Müller donnent toute une longue série de lettres des patriarches orientaux, adressées aux moines de Patmos, entre autres des années 1564, 1593, 1597, 1606, 1624, 1626, 1672, 1688, 1695, 1715, 1719, 1721, 1722, 1727, 1745, 1748, etc., etc.

Pourtant, les patriarches de Constantinople ne pouvaient guère aider effectivement le monastère. Ceci explique peut-être pourquoi les moines se sont tournés vers Rome, d'où ils pouvaient espérer un soutien efficace et explique aussi le caractère passager de leur union avec le Saint-Siège. De fait, après 1741, nous n'en trouvons plus trace, tandis que les liens avec le patriarcat de Constantinople sont toujours restés.

En 1912 Patmos fut occupée par les Italiens et en 1946, après la deuxième guerre mondiale, il fut restitué à la Grèce ; c'était justice pour ce territoire, qui avait toujours été habité par une population entièrement grecque.

De nos jours Patmos compte à peu près 4.500 habitants. L'île est de forme oblongue, très irrégulière et a une surface de presque 40 km^2. Elle a environ 15 km de long et 10 de large, mais la longueur de ses côtes sinueuses n'atteint pas moins de 60 km. L'île est formée de collines rocailleuses, entrecoupées de gorges et de petites vallées à peu près sans sources et revêtues seulement par endroits d'un léger duvet de verdure.

Sur la côte orientale, il y a une large baie avec l'excellent petit port de la Scala, qui est à l'abri de tous les vents. Près de là, se trouvait, dans la haute antiquité, une ville assez importante, dont les ruines nombreuses et belles valent encore une visite aujourd'hui.

De la mer on aperçoit à une bonne distance la petite ville blanche et pittoresque de Patino, avec, au milieu, les hautes murailles noires du monastère. De la Scala, une route en pente douce y conduit en une quarantaine de minutes. A mi-chemin on voit à gauche la grotte de l'Apocalypse et l'école ecclésiastique, dont nous parlerons encore dans la suite.

L'accueil dans le monastère est des plus cordiaux. Car l'hospitalité, dans les monastères orientaux, est toujours en grand honneur et se pratique à l'égard de tout étranger qui se présente.

Comparé à la plupart des monastères de l'Athos, celui de Patmos est bien petit. En entrant par les deux grandes portes, couvertes de lames de fer, on arrive dans une jolie cour à dimensions très réduites, avec tout autour trois rangées d'arcades gothiques. Tandis qu'à l'Athos l'église principale (le katholikon) se trouve toujours isolée au milieu de la cour, ici elle fait partie du corps des bâtiments et est précédée simplement d'un petit vestibule (exonarthex), soutenu par des colonnettes de marbre. La façade porte encore de jolies peintures byzantines, narrant les légendes gracieuses des Actes de saint Jean. L'église elle-même a à peine dix mètres de

long sur huit de large, et ne peut guère se comparer aux belles vieilles églises que l'on trouve à l'Athos. On y voit néanmoins de belles choses, des icones de valeur, et elle est d'un style byzantin très pur. Aussi sa pénombre se prête-t-elle fort heureusement au déroulement de l'ancien office monastique, qui se célèbre ici jour et nuit depuis près de neuf siècles.

A côté de l'église se trouve une toute petite salle, le trésor (skeuophylakion), remplie d'une multitude d'objets précieux et d'objets d'art : vases sacrés, croix de bénédiction et croix pectorales, couronnes épiscopales, reliquaires, icones, bâtons pastoraux, ornements sacrés richement brodés, etc., etc. Beaucoup de ces objets sont travaillés avec un art exquis et ont grande valeur. L'ensemble constitue une collection splendide d'art byzantin et peut se comparer aux célèbres collections des principaux monastères athonites.

Le monastère possède en outre, dans son riche reliquaire, quelques reliques insignes comme la tête de saint Thomas l'Apôtre, et le corps tout entier de saint Christodule, qne l'on conserve dans une niche à l'entrée de l'église et que beaucoup de pèlerins orthodoxes viennent vénérer.

Tout autour de la cour sont groupés les autres bâtiments monastiques et les cellules des moines, avec un dédale compliqué d'escaliers et de corridors, où l'on s'égare au début. Sur toute l'étendue des constructions s'étalent de vastes terrasses, d'où l'on a une vue magnifique sur toute l'île et sur la mer d'azur, qui la baigne de toutes parts. Au loin on aperçoit d'autres îles jusques à Samos et Kalymos et la côte anatolienne avec les montagnes de Panaghia-Kapouli, près de l'ancienne Éphèse.

Bien des fois saint Jean a dû contempler ce même spectacle, à la fois grandiose et paisible, et l'on comprend que saint Christodule ait choisi cet endroit pour y construire son monastère et en faire un lieu de prière et de contemplation. Jusqu'à nos jours, ce coin de terre a gardé son caractère sacré, et la petite ville toute simple et toute primitive qui environne le monastère n'en trouble guère le silence ni le recueillement.

Une des choses les plus intéressantes du monastère est sans contredit la bibliothèque, que les aimables moines font volontiers visiter longuement. La salle est fort petite mais renferme des trésors incomparables. Sakkélion, un savant patmien, a publié en 1890 le catalogue des manuscrits du monastère et Dmitrievsky l'a complété en 1894. Ces manuscrits sont au nombre de plus de 700, dont près de 300 sur parchemin, et il y en a beaucoup d'extrêmement

précieux, tant au point de vue artistique qu'au point de vue scientifique. Le bibliothécaire y montre parfois aux visiteurs un splendide *Codex Purpureus* d'une partie de l'évangile de saint Marc qu'on ne se lasse pas d'admirer et nombre d'autres trésors. On y voit aussi le fameux chrysobulle d'Alexis Ier Comnène de 1088 avec la signature vigoureuse de ce grand empereur, d'autres bulles d'empereurs et de papes, de magnifiques « ilitaria » ou rouleaux liturgiques, des manuscrits des Pères et des auteurs classiques, entre autres le plus ancien manuscrit de Platon que l'on possède, etc. etc. Plusieurs de ces manuscrits avaient déjà été apportés par saint Christodule, lorsqu'il dut fuir de son monastère du Latros et ils l'ont accompagné dans toutes ses pérégrinations ultérieures. On sait du reste quel amour le fondateur de Patmos portait aux livres. Dans ses « hypotyposes » (règles), il donne, parmi les occupations du moine une place de choix à la calligraphie. Aussi aux XIIe, XIIIe et XIVe siècles le monastère fut-il un foyer vivant de culture et venait-on de toutes parts emprunter des livres à sa riche bibliothèque. Déjà par la seule conservation de tous leurs manuscrits et livres, les moines de Patmos ont rendu un service éminent à la science et à la civilisation.

A part l'église avec le trésor et la bibliothèque, le monastère ne renferme guère d'autres locaux remarquables. Il y a encore quatre ou cinq paréglises (chapelles secondaires), mais qui n'ont rien de particulier ; puis les cellules des moines, l'hôtellerie, le réfectoire, etc. L'ensemble a des proportions modestes, bien que du dehors le monastère soit vraiment imposant, et l'on se demande un peu comment une centaine de moines a pu s'y héberger jadis.

Depuis le mois de mai 1954, à la demande du patriarche de Constantinople, le monastère a abandonné l'idiorythmie et repris la vie cénobitique, instituée par le fondateur. Les repas se prennent donc de nouveau en commun au réfectoire. Au cours d'un voyage que nous fîmes à Patmos l'an dernier, nous eûmes la joie de nous y asseoir avec les moines, à côté de l'aimable higoumène. Les repas sont simples mais suffisants, et certes moins austères qu'à l'Athos. De plus, tout le matériel y est d'une propreté parfaite. Comme dans tous les monastères orthodoxes, on fait toujours la lecture de la Bible et des Saints Pères à table.

Nous nous sommes évidemment empressés d'assister aux offices. Là encore, on remarquait une modération et une adaptation aux possibilités des générations actuelles, qui contraste assez fort avec les usages athonites. L'office ne commence à Patmos qu'à trois

heures du matin et se chante d'une manière allègre, mais tout à fait digne. Il est terminé déjà avant six heures, et n'est suivi de la Liturgie que trois fois par semaine, le dimanche, le jeudi et le samedi.

A 15 h. 30 on chante les vêpres et après le souper, vers 19 h. 30, les complies. Les jours ordinaires l'office complet ne dépasse guère quatre heures, ce qui est bien court, comparé aux offices de l'Athos.

Une autre chose remarquable est que, des trente-cinq moines que compte le monastère à présent, une trentaine sont prêtres et qu'il y a un bon nombre de jeunes. Huit de ces derniers étudient actuellement à l'université d'Athènes. Par tout ceci, le monastère de Patmos se distingue assez nettement de la plupart des monastères orthodoxes, et sa modération le rapproche assez bien, en somme, des monastères bénédictins de l'Occident.

Qui plus est, l'esprit, à Patmos, est largement ouvert du côté de l'Occident et notamment de l'Église catholique. Les moines nous ont montré tous la plus vive sympathie et l'un d'eux, déjà âgé, avec qui nous avons eu de longues conversations, s'est révélé à nous comme un véritable apôtre de l'Union avec Rome. Il avait la coutume de la recommander avec instance à tout visiteur, qui passait par le monastère, fût-ce un simple petit touriste ou un ministre d'Angleterre. Il nous parlait du pape avec le plus grand respect et lisait avidement toutes les encycliques, qui lui tombaient entre les mains. Il admirait la foi vive des catholiques, le zèle actif de leur hiérarchie et les donnait en exemple aux fidèles et aux prêtres orthodoxes. Il nous confiait que chaque nuit, vers minuit, il se levait pour prier longuement pour l'Union chrétienne. Toutes les fois qu'il visitait des familles de Patmos ou rencontrait des enfants, il leur demandait de prier à cette même intention. Qui donc ne pourrait se réjouir de ce qu'à Patmos le terrain se prépare ainsi, et qu'on y travaille et prie pour la réconciliation ?

La grotte de l'Apocalypse, à mi-chemin entre le port de la Scala et le monastère méritait, elle-aussi, évidemment une visite. La grotte n'est au fond qu'un quartier de roche surplombant une plate-forme (3 m de haut, 6 de long et 2 de large). Depuis bien longtemps déjà, on y a aménagé une chapelle, qui le sépare de l'extérieur. On montre dans un angle, l'endroit où saint Jean serait tombé, la tête contre le mur, en voyant le « Fils de l'homme » dans sa majesté divine (*Apoc.*, I, 17). Dans la voûte du dessus, on aperçoit une fente triangulaire, d'où « la voix, puissante comme une trompette », serait venue frapper l'oreille de Jean. A deux pas de là, on remarque un point saillant dans la paroi du

rocher, l'endroit présumé par la légende où se serait assis S. Prochore, le secrétaire de l'Apôtre écrivant les visions que son maître lui dictait. Tous les jeudis (le jeudi, dans l'Église byzantine, est consacré aux apôtres), on célèbre dans ce santuaire la Liturgie en l'honneur du grand « Théologien » qui contempla ici-même les visions grandioses du dernier livre de la Sainte Écriture. Bien des pèlerins sont venus et viennent encore prier et méditer dans ce vénérable « sanctuaire de l'Apocalypse ».

Juste à côté de ce sanctuaire, fut fondé en 1713 par Makarios Kalogeras la fameuse « École hellénique » (ou « ecclésiastique ») qui fut aux XVIIIe et XIXe siècles un foyer intense de vie intellectuelle. Elle attirait alors deux à trois cents élèves de toutes les parties du monde grec et était surnommée « l'université des îles ». Des savants de renom sortirent de son sein et l'on conserve à Patmos le souvenir de plusieurs d'entre eux : l'hiéromoine Gérasime de Byzance, Ephraïm d'Athènes, dans la suite patriarche de Jérusalem, Constantin Gordatos, Basile Koutalianos, Kallinique de Trébizonde, Jean Sakkélion, l'éditeur du catalogue de la bibliothèque patmienne, etc.

Depuis quelques années, l'école a pris un nouvel essor. Actuellement on construit près de l'ancien bâtiment, un tout nouvel immeuble, vaste, pratique et d'excellente architecture. L'école qui sera désormais un véritable « séminaire » pour de futurs ecclésiastiques, compte pour le moment 250 élèves, mais elle pourra bientôt en héberger 400. Les cours des différentes sciences, la théologie y comprise, durent 7 ans ; l'âge des étudiants va d'ordinaire de 12 à 19 ans, après quoi ils obtiennent le diplôme de catéchiste et peuvent se fixer comme tel pour devenir dans la suite diacre, prêtre ou moine.

Nous avons pu constater la tenue impeccable et l'excellent esprit de ces jeunes gens. L'école a du reste un directeur éminent en la personne d'un hiéromoine de Xéropotamou (Athos), qui a étudié pendant quelques années au séminaire de St-Sulpice à Paris et qui, dès lors, est très ouvert au monde occidental catholique, favorable lui aussi à l'Union, comme en témoignent quelques remarquables brochures qu'il a écrites. Il permet par exemple à ses séminaristes de communier tous les dimanches, ce qui est assez exceptionnel dans les milieux orthodoxes.

Par ce séminaire, qui a très bonne réputation dans la Grèce d'aujourd'hui, le monastère de Patmos exerce de nouveau une grande influence dans le monde grec. Les moines ambitionnent de faire de

leur école une espèce d'académie ecclésiastique, semblable à celles qui existaient autrefois (et semblent exister maintenant à nouveau) en Russie. On ne peut évidemment qu'espérer la réussite de ce beau projet. Bien des patmiens du reste, qui ont émigré en Amérique et se sont enrichis là-bas, font de généreuses largesses à l'école, qui par là peut se développer plus aisément.

Bibliographie sur Patmos : Victor GUÉRIN : *Description de l'île de Patmos et de l'île de Samos.* Paris, 1856. — SAKKÉLION : *Πατμιακὴ Βιβλιοθήκη.* Athènes, 1890. — MIKLOSICH et MÜLLER : *Acta et Diplomata graeca medii aevi,* vol. VI, t. 3, Vienne, 1890. — Kyrillos BOÏNI : *Ἀκολουθία ἱερὰ τοῦ Ὁσίου Χριστοδούλου.* Athènes, 1884. — Charles DIEHL, *Études Byzantines.* Paris, 1905. — F. DÖLGER, *Die Kaiser-Urkunden des Johannes-Theol. Klosters von Patmos* dans *Byzant. Zeitschrift,* t. 28, p. 338. — L. DUCHESNE, *Une mission au Mont Athos,* Paris, 1876. — J. EUZET, *Patmos.* Paris, 1914. — G. HOFMANN, *Patmos und Rom,* dans *Orientalia Christiana,* t. XI, 2 (1928), n° 41.

D. A. VAN RUIJVEN.

II. Séminaire d'expérience liturgique.

Sous ce titre un peu étrange mais suggestif, fut créé au Centre universitaire d'Études orthodoxes à Paris (Cfr Chronique d'*Irénikon,* 1954, p. 454) une série de cours préparatoires à la semaine sainte et à la fête de Pâques. Ce centre d'études, institué depuis cette année, sous les auspices de l'Institut St-Serge avait organisé des conférences pour favoriser l'intérêt que beaucoup d'Occidentaux portent en ce moment à la liturgie de l'Église orientale. Elles ont eu lieu du 5 au 9 avril et préparaient aux longs offices de la semaine sainte, qui commençaient le dimanche des Rameaux (10 avril, suivant le calendrier orthodoxe). Voici quel était le programme des cours :

I. *Introduction historique aux Liturgies :* 1) Développement du culte orthodoxe (V. Iliine) ; 2) L'Ancien Testament et le culte orthodoxe (A. Kartachoff) ; 3) Le Nouveau Testament dans le culte orthodoxe (R. P. A. Kniazeff) ; 4) Les Pères de l'Église dans le culte orthodoxe (J. Meyendorff).

II. *Introduction dogmatique au culte orthodoxe.* 1) Doctrine de la Trinité dans la liturgie orthodoxe (L. Zander) ; 2) Christologie dans la liturgie orthodoxe (B. Bobrinskoy) ; 3) Pneumatologie dans la liturgie orthodoxe (A. Kartachoff) ; 4) Eschatologie dans la liturgie orthodoxe (V. Iliine).

III. *Introduction phénoménologique au culte orthodoxe :* 1) Lieu sacré et le temps sacré de l'Église (P. Evdokimoff) ; 2) Le temple (J. Tchetverikoff) ; 3) Le jour sacré (M. Koulomzine) ; 4) L'année sacrée (J. Spassky).

IV. *Séminaire sur les services de la Semaine Sainte* (N. Ossorguine).

Un assez grand nombre d'étrangers prirent part à cette semaine d'études et aux cérémonies qui suivirent : on comptait parmi eux des étudiants des universités de Heidelberg, d'Erlangen, de Munster, de Neuchâtel, de Berne et de Zurich, d'autres venus d'Angleterre et d'Hollande, un archidiacre anglican nègre de Nigérie, plusieurs pasteurs et beaucoup de parisiens.

Le dimanche de Pâques après-midi une excursion fut organisée à Ste-Geneviève-des-Bois, où une belle église russe de campagne, construite dans un vieux style, veille sur le cimetière voisin. Les participants ont assisté aux vêpres pascales et à la procession qui eut lieu ensuite au cimetière. Journée très réussie, inoubliable, au dire de ceux qui y furent.

Une participante nous a fait part de l'émotion ressentie en la nuit pascale en des termes qui méritent d'être retenus : « C'est donc en l'église St-Serge à Paris, nous écrit-elle, que j'ai assisté à tous les offices de la semaine sainte et de la Pâque orthodoxe. Ils étaient célébrés en russe, de sorte que je ne comprenais rien du tout, mais je me suis positivement réjouie de ce déferlement de liturgie qui, pendant des heures, a noyé mes sens et mon entendement, emportant ma misérable petite lueur de prière dans une vague de vie mystique irrésistible comme la puissance même du Seigneur, et irradiée de son obscurité. Je n'ai compris que quelques évangiles et une bénédiction prononcée en grec — illumination subite, comme si brusquement j'avais reçu le don des langues ! Et alors, j'ai eu tout à coup le sentiment intense de ce qu'a dû être l'Église chrétienne des tout premiers siècles, avec ses saints évêques qui parlaient grec et qui sont morts martyrs en priant pour la sainte Église une. Cet éclair, que je n'oublierai pas, m'est venu au moment où l'évêque, sortant du sanctuaire et tourné vers le peuple, a prononcé en langue grecque la bénédiction trinitaire de saint Paul, en croisant les trois et deux chandeliers ».

Bibliographie.

I. DOCTRINE

A. Dupont-Sommer. — Nouveaux Aperçus sur les Manuscrits de la Mer Morte. (Coll. L'Orient ancien illustré, 5). Paris, A. Maisonneuve, 1953 ; in-12, 220 p.

G. Vermès. — Les Manuscrits du Désert de Juda. Paris, Desclée et Cie, 1954 ; in-8, 220 p.

A. Michel. — Le Maître de Justice. Avignon, Aubanel Père, 1954 ; in-8, 329 p.

D. Barthélemy, O. P. and J. T. Milik. — Discoveries in the Judean Desert. I. Qumran Cave I ; with contributions by R. DE VAUX, G. M. GROWFOOT, H. J. PLENDERLEITH, G. L. HARDING. Oxford, Clarendon Press, 1955 ; in-4, 165 p. et XXXVII pl. h. t., 63/—.

Ces trois ouvrages sont parmi les travaux les plus importants qui aient paru en langue française sur les découvertes du désert de Juda. Les « Nouveaux Aperçus » de M. D.-S. complètent en les nuançant les conclusions de ses « Premiers Aperçus » : le khirbet Qoumrân est l'ancien monastère de la Secte des Esséniens que Philon et Josèphe nous avaient fait connaître et les manuscrits découverts sont ceux de leur bibliothèque. Les Kittim du Commentaire d'Habacuc sont les Romains qui avec Pompée prirent Jérusalem en 63. Le Maître de justice, fondateur de la secte et considéré comme messie, serait mort sous Aristobule II. La partie la plus importante de l'ouvrage de M. D.-S. est consacrée à l'étude du Manuel de discipline, ou règle de la secte, et à ses rapports indéniables avec les origines chrétiennes.

Le travail de M. Vermès se divise en deux parties : étude de la secte qui nous a laissé les mss. de Qoumrân, et traduction intégrale avec commentaire des textes publiés jusqu'à ce jour : commentaire d'Habacuc, règle de la communauté, document de Damas, hymnes, guerre des fils de lumière contre les fils des ténèbres, fragments d'ouvrages inconnus. L'A. reprend nombre des conclusions de M. D.-S. : il s'agit probablement d'un monastère d'Esséniens, les Kittim seraient les Romains. Mais l'aspect le plus intéressant de son étude est l'essai de reconstitution historique qui mène des Assidéens aux Fils de Sadoq exilés à Damas : la communauté de l'Alliance dont les sectaires de Qoumrân furent les héritiers spirituels et qui reparut peut-être, en plein moyen âge, avec la secte des Qaraïtes.

De son côté, M. Michel a restreint son champ de recherche à l'énigmatique personnage qu'est le Docteur de justice. M. D.-S., qui se refuse à avancer un nom pour tenter de l'identifier, voit en lui un prophète et un messie. « C'est la foi en lui qui fait vivre » (p. 82-83). Pour M. V. c'est probablement un descendant de « cette famille illustre qui a donné dans le passé des réformateurs géniaux : Sadoq, sans doute Ézéchiel, et cet autre prêtre qui se nomme Esdras, scribe et docteur de la loi de

Moïse » (p. 100). Analysant avec une minutieuse acribie les hypothèses de ses devanciers, M. M. préfère voir dans les Kittim les Séleucides contemporains de la crise hellénistique. Le Maître de justice est Onias III. Son identification se fonde surtout sur le parallélisme des documents avec le ch. 11 de Daniel. Si elle n'emporte pas l'assentiment de tous les spécialistes, son étude a le mérite de souligner la délicatesse des problèmes posés par ces textes et d'empêcher l'arbitraire de conclusions hâtives dans une découverte d'importance capitale pour l'étude des origines chrétiennes.

En dernière minute nous venons de recevoir le premier volume de la magnifique édition qui va livrer au monde savant le résultat des fouilles du désert de Juda. Sa présentation est un chef-d'œuvre, tant par le soin minutieux avec lequel sont édités textes et traductions que par l'exposé archéologique (étude de la poterie et des textiles). Les textes les plus remarquables sont les passages encore inédits de la règle de la secte, dont le P. Daniélou a déjà signalé toute l'importance pour éclairer les origines de l'eucharistie. D. E. L.

Das Konzil von Chalkedon. — (herausg. von A. Grillmeier und H. Bacht), t. II, Entscheidung um Chalkedon. Wurzbourg, Echter Verlag, 1953 ; in-8, XIV-968 p.

Le tome Ier de cet ouvrage gigantesque commémorant le concile de Chalcédoine (Ch.) était consacré à l'aspect proprement théologique du concile. Depuis quelque temps on se plaît à relever l'influence qu'a exercée Ch. sur l'histoire de l'Église ; Ch. a marqué un tournant dans la chrétienté ; morcellement de l'unité ecclésiastique, éloignement progressif de l'Orient et de l'Occident, montée du moyen âge latin, autant de faits qui plongent leurs racines jusqu'au Ve siècle. Le t. présent est consacré tant au cadre historique, politique et culturel du concile qu'au déroulement de l'histoire des Églises, suivant que l'option pour ou contre le dogme de Ch. a pu la modifier. Les travaux sont répartis sur trois sections : Ch., tournant de l'histoire ; Ch. et la vie de l'Église ; Ch. et la théologie occidentale de 451 à la scolastique. La première section, la plus importante, comprend elle-même trois parties : 1) Les puissances politico-religieuses dans les luttes autour du concile, pape, empereur, monachisme (F. Hofmann, R. Haacke, P. Goubert, H. Bacht). La conception constantinienne de l'unité de l'Église était cause de la tension entre les deux pôles de cette unité ; cette tension caractérise les luttes chalcédoniennes. La crainte de perdre le parti monophysite a incité l'empereur aux compromis les plus dangereux et la voix des papes ne devait s'élever que plus impérieuse. 2) L'éclatement de l'unité ecclésiastique (M. Cramer, H. Bacht, A. van Roey, V. Inglisian, G. Hofmann). Le mouvement monophysite et nestorien provoqua la perte, pour l'Église et l'empire, de presque la totalité des chrétientés non helléniques orientales. 3) Ch. et les relations entre Rome et Byzance : le 28e Canon ; principe pétrinien ou politique dans le gouvernement de l'Église (T. O. Martin, E. Herman, A. Michel). Les deux autres sections étudient l'influence du dogme chalcédonien sur la liturgie, la piété, l'iconographie, le clergé, le monachisme et ses répercussions sur le développement de la théologie occidentale. Cet ouvrage sera désormais à la base

de toute étude christologique ; mais il intéressera en particulier les unionistes ; l'histoire de Ch. est peut-être le chapitre le plus éclairant du mystère de l'Église incarnée. D. N. E.

Stig Y. Rudberg. — Études sur la tradition manuscrite de saint Basile. Lund, Håkan Ohlsson, 1953 ; in-8, 224 p.

Une édition générale des œuvres de saint Basile est à refaire. On peut se réjouir que des études d'approche de haute tenue scientifique aient posé tout récemment des fondements valables pour cette gigantesque entreprise. L'œuvre de Stig Y. Rudberg qui se caractérise par l'exceptionnelle ampleur de sa documentation s'inscrit dans cette lignée. L'A. étudie trois vastes secteurs de la tradition manuscrite basilienne : les lettres, les homélies et les écrits ascétiques. Pour les lettres, il poursuit l'œuvre de Bessières et de Cavallin qu'il confirme et complète. Ses conclusions rejoignent celles de ses prédécesseurs, mais le champ de ses recherches est nettement plus étendu. Il a sans doute fait ici œuvre définitive. Pour les homélies, l'A. est le premier à essayer d'ordonner un lot compact de 169 manuscrits. Il les classe en 14 types. On n'oserait dire cette fois qu'il a atteint au définitif ; mais son grand mérite est d'avoir débrouillé l'écheveau en présentant un classement. On aurait désiré aussi que le groupement des manuscrits basé sur l'ordre matériel des pièces eût été plus sévèrement contrôlé par d'autres indices, à commencer par des collations plus étendues. Pour les Ascétiques, Rudberg suit pas à pas l'étude de dom Gribomont dont il confirme la valeur. Il la corrige parfois et la complète en de nombreux points. L'ouvrage se termine par l'édition des lettres 2, 150 et 173 de saint Basile. Cette édition qui repose sur un nombre considérable de mss (123 pour la lettre 2) est suivie d'une remarquable discussion des variantes. R. LOONBEEK.

H. W. Bartsch. — Die Anrede Gottes. Hambourg-Volksdorf, Evangelischer Verlag, 1953 ; in-8, 90 p., 3,85 DM.

Bultmann est parti d'un souci pastoral : rendre accessible le message chrétien à l'homme moderne. Si le débat théologique provoqué par l'exégèse bultmannienne est connu, on en ignore l'influence concrète sur la prédication. Les quelques 13 sermons tenus par H. W. Bartsch peuvent nous en donner une idée. L'impression qui s'en dégage est celle-ci : il n'y a aucun doute, cette méthode atteint l'homme moderne et peut faire jaillir l'étincelle de la foi. Quand l'A. dégage du récit de l'Ascension l'idée du départ de Jésus et de l'absence de celui-ci parmi les hommes à partir de ce moment, quand il voit dans le miracle de la Pentecôte le fait que brusquement des hommes croient à la parole de l'humble pêcheur de Galilée, il touche un élément présent dans le texte et valable pour l'homme d'aujourd'hui. On pourrait se demander toutefois si là ne s'arrêtent pas les possibilités de la méthode ; elle peut toucher l'incroyant moderne, l'introduire dans le monde de la foi ; le croyant, lui, qui vit sa foi, ne s'en contentera peut-être pas. D. N. E.

G. Johannes Botterweck. — « Gott Erkennen », im Sprachgebrauch des Alten Testamentes. (Bonner biblische Beiträge, 2). Bonn, Hanstein, 1951 ; in-8, 104 p.

Cet ouvrage est une dissertation présentée à la faculté de théologie catholique de Bonn pour l'obtention du grade de docteur. Le thème en est la connaissance de Dieu dans l'A. T., thème qui n'avait pas encore été étudié de manière exhaustive. Après une analyse du sens du mot *yada'* dans l'usage profane, l'A. recherche les fondements théologiques ainsi que le concept, le contenu et l'extension de la connaissance de Dieu dans l'A. T. Il traite ainsi successivement : *connaître* (ou *ignorer*) *Dieu comme expression de l'attitude téhico-religieuse, et de l'expérience religieuse*, et *ignorer les autres dieux*. — Cette étude semble n'avoir qu'un défaut, inhérent d'ailleurs à toutes les recherches semblables, à savoir d'être trop analytique et de distinguer trop les différentes classes de textes, où souvent les nuances de *yada'* subsistent juxtaposées. Nous pensons surtout aux jugements que l'A. a portés sur certains passages du Deutéronome, qu'il a trop opposé aux textes analogues des livres prophétiques. Toutefois, cet ouvrage, qui fait un usage très judicieux de tous les travaux antérieurs, se recommande en tant que première étude intégrale et minutieuse du sujet dans l'ensemble de l'A. T. D. M. v. d. H.

E. Kappler. — Die Verkündigungstheologie. (Studia Friburgensia, N. F., 2). Fribourg, Paulusverlag, 1949 ; in-8, XVI-264 p., 11,70 fr. s.

Parmi les causes des difficultés qne rencontre le problème de la prédication du message chrétien, on n'a cessé de dénoncer le divorce entre l'enseignement théologique et la pastorale. Aussi, nombre de théologiens modernes ont-ils le souci réel de combler cet abîme. La « théologie kérygmatique » tient, à ce point de vue, une place importante. Elle veut centrer la science théologique autour de l'économie du salut et la conçoit d'une manière christocentrique. Le terme a été lancé par J. A. Jungmann et l'idée groupe avant tout, en terre allemande, la faculté de théologie des jésuites d'Innsbruck. Le présent ouvrage, en analysant avec perspicacité la littérature kérygmatique des dernières années, tend à dégager les données psychologiques et méthodologiques qui ont présidé aux solutions proposées. L'A. convient de l'urgence, pour l'enseignement théologique, de servir plus efficacement l'apostolat pratique, mais il refuse une base méthodologique de la « théologie kérygmatique » qui partirait d'une distinction, non seulement entre deux théologies, l'une scientifique, l'autre populaire, mais encore entre deux types d'*intellectus fidei*. Et l'A. de montrer que les types variés de « théologie » sont légitimes, à condition que la doctrine de l'acte de foi leur soit commune. Le débat n'est pas clos. L'ouvrage récent de J. Beumer, *Theologie als Glaubensverständnis* apporte une distinction intéressante entre intelligence de la foi et science de la foi, même si l'argumentation historique n'y est pas toujours adéquate.

D. N. E.

F. Bammel. — Das heilige Mahl im Glauben der Völker. Gütersloh, Bertelsmann Verlag, 1950 ; in-8, 199 p., un tableau, 19 DM.

Une enquête patiente a fourni à l'A. un matériel exhaustif concernant le repas sacré dans les religions. Le repas sacré a nécessairement une relation avec l'existence humaine, sa conservation et son développement. La relation entre le repas et l'existence peut porter sur la vie personnelle, l'existence communautaire, sociologique, physico-spirituelle et éternelle. Différents types de repas ont ainsi pu être reconnus. Dans une partie comparative l'A. relève les éléments communs et particuliers de ces types. Cette étude phénoménologique, très dense et d'un style peu facile, amène le lecteur à une compréhension plus profonde du repas comme tel, mais elle offre aussi un apport intéressant l'eucharistie, et permet une appréciation nuancée des différentes formes du repas sacré chrétien, où il ne s'agit pas moins que de la plénitude de vie. D. N. E.

G. Wehrung. — Mythus und Dogma. Stuttgart, Kohlhammer, 1952 ; in-8, 72 p., 2,80 DM.

L'A. part d'une distinction entre « mythique » et « mythologique » ; le mythe est symbole de réalité, la mythologie est développement de fantaisie. La sensation mythique des anciens était déterminée par les phénomènes de la nature ; le mythe biblique, par contre, est déterminé par l'histoire : Jésus en est le porteur historique, par lui le mythe biblique acquiert un point d'appui réel et vrai. L'affirmation de cette réalité c'est le dogme. Cet essai ne manque pas d'intérêt ; nous y trouvons, en effet, derrière l'opposition de mythe d'histoire à mythe d'idée une affirmation très forte de l'originalité de la Révélation et, en même temps, de la place centrale qu'y occupe la personne historique de Jésus. On comprendra aisément que l'A. ne puisse se contenter du Jésus historique de Bultmann.
D. N. E.

Kerygma und Mythos, t. III, Das Gespräch mit der Philosophie. (Theologische Forschung, 5). HambourgVolksdorf, H. Reich, Evangelischer Verlag, 1954 ; in-8, 102 p., 6 DM.

L'animateur du débat bultmannien, H. W. Bartsch, se plaint de la tournure que prend la discussion ; de part et d'autre on se retranche derrière des positions fortifiées. Il espère que le dialogue avec la philosophie, « la voix du dehors », infusera une vie nouvelle aux échanges théologiques. Dans un discours remarquable, reproduit ici, K. Jaspers critique les « deux colonnes » sur lesquelles Bultmann a construit sa maison, sa conception de la science et du monde moderne et sa conception de la philosophie ; Jaspers affirme hautement la permanence de la valeur de la pensée mythique ; cependant Bultmann reste dans la ligne de l'orthodoxie, car il sauve l'essentiel, la justification par la foi seule. Bultmann répond : Jaspers n'a ni posé, ni compris le problème d'herméneutique. Une voix venant de l'école de Berne (F. Buri) relève les apports donnés à la théologie par le concept d'existence, et K. Reidemeister croit qu'il est erroné de faire partir la théologie de Bultmann d'une théorie de la science ou d'une anthropologie. Comme le dit H. W. Bartsch, le dialogue avec la philosophie aura permis de clarifier et de préciser les sources et le but de la tentative bultmannienne. D. N. E.

Emmanuel Bourque. — Étude sur les Sacramentaires romains. Seconde Partie : Les textes remaniés. Tome 1er : Le Gélasien du VIIIe siècle. Québec, Presses Universitaires Laval, 1952 ; in-8, 450 p.

Se basant sur les travaux de de Puniet, d'Andrieu, de Wilmart, de Mohlberg, l'A. publie la suite de ses études sur les sacramentaires romains, et aborde ainsi le gélasien du VIIIe siècle. Il se livre d'abord à un relevé détaillé de tous les représentants de cette abondante lignée (France, Italie, Alémanie, Allemagne, Belgique, Angleterre). Puis il en étudie l'unique archétype rédigé au milieu du VIIIe siècle à l'abbaye de Flavigny (Côte d'Or), grâce à une fusion audacieuse d'un gélasien ancien très voisin du Reg. 316 et d'un grégorien ancien, le gélasien évincé de Rome ayant fait carrière en Gaule et le grégorien représentant la liturgie romaine traditionnelle. Le sacramentaire mixte ainsi créé et diffusé par Pépin en 740 s'effacera en Gaule devant l'*Hadrianum* (liturgie romaine contemporaine) vers 790, non sans laisser de nombreux vestiges (supplément d'Alcuin, Pontifical) mais se prolongera en Europe occidentale, comme l'a montré la documentation de la première partie. Après une étude minutieuse des deux sources, gélasienne et grégorienne, de l'archétype, l'A. consacre un appendice au remaniement du sacramentaire par saint Grégoire (595).

D. H. M.

Cyril E. Pocknee. — **The French Diocesan Hymns and their Melodies.** Londres, Faith Press, 1954 ; in-12, VI-162 p., 12/6.

Les rites néo-gallicans, après l'attaque acharnée menée contre eux au siècle passé par dom Guéranger, commencent à trouver des admirateurs. Voici qu'un anglican nous donne une intéressante étude sur les hymnes. Le présent livre traite brièvement de l'historique du mouvement de réforme liturgique du XVIIe siècle en France et des personnalités qui y prirent part, reproduit ensuite quelques mélodies typiques et, finalement, donne le texte latin avec traduction anglaise de cinquante-quatre hymnes, séquences et proses. Si celles-ci ne sont pas toutes d'égale valeur, quelques-unes qui échappent au maniérisme de l'époque sont vraiment très belles, ce qui nous fait regretter d'autant plus vivement les nombreuses coquilles qui les déparent presque toutes. Pourquoi un éditeur qui tient à l'exactitude de ses traductions partout ailleurs fait-il une exception pour le *Rorate caeli ?*

D. G. B.

Paul De Vooght. — Les Sources de la Doctrine chrétienne d'après les théologiens du XIVe siècle et du début du XVe siècle avec le texte intégral des XII premières questions de la Summa inédite de Gérard de Bologne (1317). Paris, Desclée de Brouwer, 1954 ; in-8, 496 p.

Jusqu'ici il nous manquait une étude d'ensemble sur les sources de la Doctrine chrétienne aux XIVe et XVe siècles. L'A. en donnant à son travail l'ampleur désirable, comble cette lacune. Il montre comment les diverses écoles restent fidèles à la doctrine des grands scolastiques sur le rôle unique de l'Écriture comme source, même l'école scotiste, qui semble matériellement perdre presque tout contact avec les Livres Saints. Ces mêmes théologiens concèdent d'ailleurs non sans hésitation ni contradictions —

celles que Occam se donnera pour mission de relever — l'existence de traditions extrascripturaires. Wiclif et Huss chercheront à limiter ces dernières, mais Totting de Oyta leur donnera au contraire un statut quelque peu outrancier. L'Écriture dont il est question est d'ailleurs toujours liée au consensus unanime de l'Église ancienne, ce dernier n'étant d'ailleurs pas sur le même plan, mais donnant de l'Écriture l'interprétation véritable. Cela vaudrait également pour Wiclif et Huss, et ce serait l'adversaire du premier, Guillaume de Waterford, qui aurait inventé la *Scriptura sola* opposée à sa propre notion de la tradition particulièrement incohérente et aurait mis en circulation ce visage du préréformateur devenu classique. Peut-être pourrait-on regretter que l'A. n'ait pas poussé jusqu'en 1417 pour nous parler malgré tout de Thomas de Walden. Si celui-ci reprend Waterford contre Wiclif, il paraît assez original. L'ouvrage se clôt par l'édition critique des 12 premières questions de la *Summa* de Gérard de Bologne, dont la méthodologie est très équilibrée. L'A. eût pu noter que la q. 5, art. 1er, lignes 30-36 comporte une citation d'Henri de Gand, lequel ne figure d'ailleurs pas à son programme. D. H. M.

C. Feckes. — Die Lehre vom christlichen Vollkommenheitsstreben. Fribourg-en-Br., Herder, 1949 ; in-8, XII-462 p., 14,50 DM.

Ce nouveau traité d'ascétique et de mystique, fruit de longues années d'enseignement, a le souci de fonder les acquis de la doctrine traditionnelle sur la vie sacramentaire du chrétien dans l'Église. Le baptême, la confirmation et les vertus théologales forment la source de la perfection chrétienne, la confession des péchés est le centre de la voie purgative, l'eucharistie détermine la croissance dans le Christ, la vie de prière et de charité (voie illuminative) et mène à l'union parfaite et aux grâces mystiques. L'A. donne quelques bonnes esquisses de vertus fondamentales de la vie de perfection (obéissance, humilité, patience) ; il tient compte des formes de piété récentes. Les textes scripturaires sont nombreux ; une édition ultérieure gagnerait à être illustrée par des exemples de la vie des saints et des textes des grands maîtres de la vie spirituelle.

D. N. E.

B. Steidle. — Die Regel St. Benedikts. Beuroner Kunstverlag, 1952 ; in-8, XIV-344 p., 9,60 DM.

L'A., patrologue connu, nous présente une nouvelle traduction de la Règle bénédictine, introduite et commentée par de petites études discrètes et solides, faisant suite à chaque chapitre. L'A. s'attache à souligner l'enracinement de la Règle dans le monachisme ancien. On appréciera particulièrement le rapprochement avec le monachisme de Lérins qui semble avoir influencé saint Benoît plus directement que le concept de la *familia romana*. On sentira ainsi que la pensée du grand législateur est tout entière ancrée dans les valeurs spirituelles de l'Évangile.

D. N. E.

A. Frank-Duquesne. — Chemin de la croix. Paris, Éditions Universitaires, 1955 ; in-8, 368 p.

A la lecture de ce livre, on reste stupéfait de la masse de connaissances

qu'il contient et des domaines les plus variés où l'A. mène son lecteur. Il touche avec la même aisance au vulgaire et au sublime et il arrive à donner aux événements de la Passion dans les Évangiles, un relief, des couleurs, une précision, une compréhension que nous n'avions jamais remarqués dans le texte sacré. Des notes appropriées et une mise au point enrichissent encore cette documentation. L'A. nous confie que ce livre est né à Breendonk durant les sept heures que ses bourreaux lui ont fait subir immobile, après des exercices exténuants. Il est impossible que tout le contenu du livre lui ait passé devant l'esprit, mais certes les souffrances physiques qu'il ressentait et ses angoisses qu'il rapportait au Christ, lui auront donné des lumières et une expérience sensible des souffrances du Sauveur. Ces expériences-là sont inexprimables et réellement le complément de la Passion du Christ ; bien plus que toutes les atrocités de Breendonk réunies. D. T. B.

I. A. Iljin. — Aksiomy religioznago opyta (Axiomes de l'expérience religieuse, en russe). Paris, chez l'auteur, 1953 ; in-8, t. I, 310 p., t. II, 307 p.

Cet ouvrage est le fruit de lectures mais surtout de réflexions et méditations prolongées de l'A. durant les années 1919 et 1951. Le premier tome étudie l'expérience religieuse sous différents aspects, le second le caractère religieux dans différentes manifestations de la vie chrétienne ; les deux tomes contiennent les opinions de très nombreux écrivains sur les mêmes questions. L'A. s'attache à montrer qu'en dehors des membres d'une Église, en dehors d'une croyance et d'un culte, il y a des hommes religieux unis directement à Dieu par un élément spirituel et pneumatique, qu'il tente de définir. D. T. B.

S. Bulgakov. — Filosofija Imeni (La philosophie du Nom, en russe). Paris, Y. M. C. A., 1953, in-8, 279 p.

Une affirmation de l'archiprêtre Jean de Cronstadt : « Le nom divin c'est Dieu », a déchaîné au début de ce siècle d'ardentes polémiques dans les monastères du Caucase et à l'Athos. Deux camps se sont dressés l'un contre l'autre, les Imjaslavcy (vénérateurs du Nom), contre les Imjaborcy (adversaires du Nom), au point que l'Église orthodoxe russe a dû prendre des mesures énergiques pour mettre fin à ces luttes. Depuis ce jour, le P. Serge Bulgakov s'est penché sur cette question, et après avoir pris part aux polémiques, il a examiné si on pouvait retourner l'affirmation : « Dieu c'est le Nom divin ». Cette question a occupé ses réflexions durant sa vie entière et un ouvrage a été ébauché et rédigé par lui avant sa mort ; après sa mort il a été complété par des notes éparses et publié. Ce sont des études séparées : étude grammaticale du mot, de la phrase et du nom ; philosophie de la grammaire ; la langue et le sens des mots ; nom propre et Nom divin (son essence et ses énergies) ; sophiologie du Nom divin. Ces patientes investigations apportent un précieux appoint pour mieux comprendre les ouvrages théologiques du vénéré professeur de l'Institut de Paris. D. T. B.

Harald et Blenda Riesenfeld. — Repertorium Lexicographicum Graecum. A Catalogue of Indexes and Dictionaries to Greek Authors. Stockholm, Almqvist et Wiksell, 1954 ; in-8, 96 p., 22 cour. suéd.

G. J. M. Bartelink. — Lexicologisch-Semantische Studie over de taal van de Apostolische Vaders. Utrecht, Beyers, s. d. ; in-8, XVI-170 p.

Le premier de ces ouvrages contient la liste des index *particuliers* aux œuvres de la littérature grecque depuis ses débuts jusqu'à la fin de l'époque byzantine ; il n'est pas un répertoire de lexiques généraux. Le travail semble avoir été fait avec soin et la consultation est très facile. On notera avec surprise que les AA. ont exclu de leurs recherches les listes de mots techniques, de noms propres et surtout de mots qui ne figurent dans aucun dictionnaire. Ne sont-ce pas précisément ces derniers qui intéressent les lexicographes ?

Le Dr. B. apporte sa contribution à l'étude du grec chrétien comme langue propre à un groupe particulier. Son étude se divise en deux parties : *Lexicologie* (subdivisée en *Christianismes directs et indirects*) ; ensuite *Sémantique* où sont examinés les changements apportés par le christianisme. Sans étaler une érudition fastidieuse l'A. nous oriente rapidement et sûrement sur le sens des termes employés. D. G. B.

L. R. Palmer. — The Latin Language. Londres, Faber et Faber, 1954 ; in-8, X-372 p., 45/-.

Le commun des mortels, même de cette portion toujours décroissante qui sait encore lire le latin, s'étonnera en ouvrant ce livre de constater qu'au fond on ne sait rien de cette langue. Car, en effet, l'A. nous présente ici le latin dans toutes ses dimensions, profondeur et largeur, depuis les dialectes italiens qui ont précédé la langue littéraire jusqu'au latin vulgaire qui débouche dans les débuts des langues romanes. Si cette description sommaire fait surgir une image ennuyeuse de pédanterie ou d'érudition, il faut la bannir, car il suffit d'un minimum de curiosité linguistique pour pouvoir tirer grand profit de ce volume. Il contient un excellent chapitre sur le latin chrétien. M. P. met à la disposition de tout le monde les résultats des travaux spécialisés. Il y a une bibliographie et de bonnes tables. D. G. B.

E. Lobel et D. Page. — Poetarum Lesbiorum Fragmenta. Oxford, Clarendon, 1955 ; in-8, XXXVIII-338 p., 50/-.

D. Page. — Sappho and Alcaeus. An Introduction to the Study of Ancient Lesbian Poetry. Ibid., X-340 p., 42/-.

Avec ces deux volumes les études sur les poètes lesbiens marquent un point d'arrêt provisoire. Le premier édite tous les fragments connus — c'est un ouvrage pour des papyrologues spécialisés. Le second reprend tous les textes de Sappho un peu complets d'après le schéma suivant : Texte, Traduction anglaise, Commentaire très développé, puis finalement, Interprétation. Une seconde section discute dans leurs lignes générales le contenu et le caractère de l'œuvre de Sappho. Passant à Alcée, M. P. considère les Poèmes politiques, ensuite les non politiques, avec également

des commentaires d'où rien ne manque. A la fin du volume se trouvent quelques notes très sommaires pour orienter dans les particularités du dialecte de Lesbos. Nous avons été frappé personnellement par le refus constant de l'A. de se laisser entraîner, dans ses remarques sur plusieurs points délicats, au-delà de ce que l'évidence permet. D. G. B.

A. A. Bogolepov. — **Russkaja lirika ot Žukovskogo do Bunina** (Poésie lyrique russe de Joukovsky à Bounine, en russe). New-York, Chekhov Publ. House, 1952 ; in-12, 416 p., 2.75 dl.

Les thèmes de la poésie lyrique russe sont semblables à ceux de toute poésie du genre : l'amour, le sentiment religieux — pénitence, humilité, les beautés de la nature, le dévouement à la Patrie, le feu des passions bonnes et moins bonnes, mais aussi ce dégoût-frustration-ennui, cette invincible *toska* si caractéristique des Russes. Avec tout cela une chaleur du sentiment, une limpidité d'âme et cette simplicité et droiture comptée par la Bible parmi les plus belles vertus de l'homme. Les rares exceptions qui sortent en tout ou en partie de cette caractérisation générale (Blok) ne font que souligner sa valeur. Le présent recueil a été critiqué quant au choix des morceaux, mais tel quel il est, nous semble-t-il, très satisfaisant. Notons que la littérature soviétique, souvent si ennuyeuse et maussade, est totalement absente. D.G.B.

II. HISTOIRE

Giuseppe Schirò. — **Barlaam Calabro : Epistole greche.** I primordi episodici e dottrinari delle lotte esicaste. (Istituto siciliano di Studi biz. e neogreci, Testi, 1). Palermo, 1954 ; in-8, 360 p., L. 4.000.

— **Vita di S. Luca**, vescovo di Isola Capo Rizzuto. (Même coll., 2). Ibid., 134 p.

M. Sch., professeur à l'université de Padoue et nullement curé grec à Malte comme *Irénikon* l'a présenté jadis (1951, p. 141), livre au public érudit deux ouvrages de valeur. Le premier contient huit lettres grecques inédites de Barlaam le Calabrais, humaniste italo-grec célèbre pour son opposition à Grégoire Palamas. Ces écrits, qui datent de 1335-7, précèdent immédiatement l'explosion publique ; ils n'ont encore qu'un caractère doctrinal où la note hargneuse du controversiste ne fait que poindre. Outre le texte même, M. Sch. nous fournit un *Lessico filosofico e teologico* et d'importantes introductions sur les personnes, les faits, les idées et la situation générale.

Le second ouvrage publie la *Vie* d'un saint italo-grec jadis célèbre, aujourd'hui oublié jusque dans sa propre patrie. Mort en 1114, saint Luc a été un valeureux défenseur de la chrétienté byzantine en Italie et en Sicile ; il a rompu des lances avec les latins que son biographe appelle des païens infidèles ! Le texte de la Vie — fruit d'un esprit fruste — n'est contenu qu'en deux ms. en mauvais état. Outre une bonne introduction, nous trouvons une version italienne et des registres des noms propres et des mots d'une importance particulière. D.G.B.

B. Hemphill. — The Early Vicars Apostolic of England, 1685-1750. Londres, Burns et Oates, 1954 ; in-8, XII-190 p., 18/-
B. Griffiths. — The Golden String. Londres, Harvill, 1954 ; in-8, 168 p., 12/6.
S. Leslie. — Cardinal Gasquet, A Memoir. Londres, Burns et Oates, 1953 ; in-8, X-274 p., 21/-

Voici trois volumes de biographies catholiques anglaises, toutes bénédictines, à un titre ou l'autre, mais combien différentes entre elles. Dom H. nous donne une étude sérieuse, bien documentée, objective, intéressante et en même temps édifiante, de ces années héroïques pour le catholicisme anglais qui suivirent la détente éphémère apportée par le règne du malheureux Jacques II. C'est l'histoire d'hommes au dévouement sans limites, à l'espérance inextinguible, aux horizons forcément assez circonscrits, mais qui, malgré tout, ont pu entretenir, presque par miracle, la faible flamme, toujours en baisse, de la vieille et vraie Foi. Personne ne pourra lire ce livre sans en être ému.

L'autobiographie de dom B. G. est également émouvante dans sa parfaite retenue et classique simplicité. C'est l'histoire d'un jeune collégien qui se découvre une ouverture sur le mystère de la nature et de l'âme humaine, mais qui perd contact avec la religion et même avec Dieu connu comme tel. Le lecteur accompagne ce jeune homme pendant ses années d'université (dégoût pour l'industrialisme, la laideur, le faux) et son essai de vie primitive ; il assiste à l'éclosion de cette âme d'élite — romantique à souhait à cette époque — , note ses lectures, et, à la fin de ce stade, se réjouit de le voir retrouver Dieu et la religion dans l'Église d'Angleterre. Ensuite c'est la découverte, en tout étonnement, de l'Église catholique et du monachisme, et des perspectives d'un avenir, espérons-le, plus riche encore.

Tout autre est la vie du cardinal Gasquet. Moine bénédictin, lui aussi, dom G. est amené à s'occuper d'études historiques sous le cardinal Manning. Il énonce des théories, celles-ci sont prouvées fausses, leur A. les réédite telles quelles. Il va à Rome, on connaît son rôle dans l'affaire des ordinations anglicanes. On se demande vraiment si le cardinal G. n'était que cela, mais tel le présente M. L. Ce livre amusera les amateurs de petite histoire, d'intrigues et du genre littéraire que voici : « Je viens d'entendre de X. que le cardinal Y., notre grand ami, a fait comprendre à Z. que... » D.G.B.

C. A. Bolton. — Salford Diocese and its Catholic Past, A Survey. Manchester, St. Bede's College, 1950 ; in-12, 256 p., 15/-

Ce volume fut édité pour célébrer le centenaire de l'existence du diocèse. Il résume toute l'histoire du christianisme catholique dans le Lancashire en attribuant aux temps des persécutions et aux nombreux martyrs du Nord la part qui leur revient. L'expansion de l'époque moderne est amplement traitée avec une section pour chaque paroisse. Le livre est copieusement illustré. D.G.B.

Hans Cnattingius. — Bishops and Societies. A Study of Anglican Colonial and Missionary Expansion, 1698-1850. Londres, S. P. C. K., 1952 ; in-8, 248 p., 21/-.

L'A., historien suédois, étudie les relations entre les trois grandes sociétés missionnaires anglicanes et l'épiscopat anglican, en particulier celui des pays de missions. La *Society for the Propagation of the Gospel* (S.P.G), officielle et de tendance *High Church*, s'intégra dès le début dans tout le système épiscopal anglican. La *Society for Promoting Christian Knowledge* (S. P. C. K.) plutôt apparentée à la première, mais surtout la *Church Missionary Society* (C. M. S.) de tendance évangélique, et qui toutes deux employaient du personnel non anglican, durent rentrer complètement dans les cadres de l'Église d'Angleterre et resserrer leurs liens avec la hiérarchie. Comme le fait remarquer l'A., la position de ces trois sociétés vis-à-vis de l'épiscopat apparaît clairement dans leurs relations avec les missionnaires luthériens au service de l'anglicanisme dans les Indes. Particulièrement instructif est aussi, pour toute cette question, la position du second évêque de Calcutta, Heber, l'éditeur des œuvres de Jeremy Taylor. L'ouvrage de C. est donc précieux non seulement pour l'histoire des missions anglaises du XVIIIe siècle et de la première moitié du XIXe, mais également pour ce chapitre important de la théologie anglicane qui a trait aux diverses conceptions de l'épiscopat. Ces conceptions se sont répercutées sur le terrain missionnaire. L'A. le montre par des textes peu connus. D. H. M.

Samuel Hazzard Cross. — Mediaeval Russian Churches. Cambridge, Mass., The Mediaeval Academy of America, 1949 ; in-8, XIV-90 p., 113 pl.

Ce livre a son origine dans une série de conférences données par le regretté professeur de *Harvard University*. L'A. développe en quelques quatre-vingt-dix pages l'évolution de l'architecture religieuse russe. D'un style vif et alerte il nous raconte comment et pourquoi le style byzantin, transplanté en Russie par des architectes venus de Constantinople au Xe s., s'est transformé lentement pour aboutir enfin à une architecture nationale aux XVIe et XVIIe s. Les apports de l'art occidental, notamment de l'art roman, sont toujours restés assez limités, au moins jusqu'au XVIIIe s. Cette influence s'exerce surtout dans la région de Novgorod et de Pskov. Elle se manifeste plus particulièrement dans la décoration extérieure des églises et dans quelques particularités de la construction. Les exemples les plus beaux d'une combinaison des deux styles, roman et byzantin, se trouvent dans la région de Vladimir-Suzdal. Après l'invasion des Tatares, qui interrompt pour près d'un siècle presque toute activité artistique, les architectes, ayant appris de l'Occident (architectes italiens au Kremlin) de nouvelles méthodes de construction, se mettent à réaliser des monuments religieux qui présentent les formes les plus diverses. C'est alors qu'apparaissent ces églises surélevées, en forme de tour, entourées de galeries et à cet aspect souvent bizarre, que l'A. veut voir imitées des églises en bois de l'est et du nord-est du pays. Cependant cette thèse n'est nullement soutenue par tous. Le fait que pratiquement toutes les églises en bois encore existantes sont postérieures aux construc-

tions en pierre, rend toute solution définitive du problème fort difficile. Ce nouveau style se répand surtout dans la région de Moscou. Toutefois les décrets du patriarche Nicon au XVIIe s. entravent bientôt la libre expansion de cette poussée originale dans l'art national. On revient aux formes plus classiques d'église à cinq coupoles, tout en maintenant certaines formes nouvellement acquises (kokošniki, corniches et frises richement ornées). Après Pierre le Grand, l'adaptation à peu près pure et simple des styles de l'Occident (baroque et plus tard classique) met fin à tout développement d'un style national religieux russe. D'abondantes et de très bonnes illustrations facilitent grandement l'intelligence du texte. Livre fort utile pour tous ceux qui, en quelques pages, veulent avoir une vue un peu approfondie de l'évolution de cette architecture.

D. J.-B. v. d. H.

Ramón Menéndez Pidal. — Historia de España. Tome I, Vol. 1 : España Prehistórica ; Vol. 2 : España Protohistórica ; Vol. 3 : España Preromana ; Tome III, España Visigoda ; Tome IV, España Musulmana. Madrid, Espasa-Calpe, 1940-1954 ; in-4, CIV - 896 + 712 + 851 + LVI - 706 + XLIV - 524 p.

La numérotation et la pagination des volumes parus de cette Histoire de l'Espagne montre déjà son importance ; la première réalisation, le tome III, remonte à 1940. Le choix des collaborateurs — dont nous ne pouvons citer ici tous les noms — en dirait la qualité. Les volumes parus étudient la préhistoire (jusqu'à la fin de l'âge du bronze), la protohistoire (jusqu'en 203 av. J.-C.), l'Espagne préromaine (peuples celtes et ibériques), l'époque visigothique (du début du Ve s. jusqu'au début du VIIIe s.), la période musulmane (de 711 à 1031). Cette dernière période sera continuée dans un volume consacré à la reconquête.

Ramon Menéndez Pidal, directeur de cette histoire, a publié deux introductions, dont celle du tome I vol. 1, dit-il, pourrait tout anssi bien être une conclusion. Sans préjuger des résultats qui seront obtenus, l'auteur peut déjà et veut définir le but de cette œuvre d'envergure : il s'agit de découvrir les caractères proprement hispaniqnes de ce peuple, caractères qui, à travers toute son histoire, expliquent les événements, les gloires comme les défaites. Cette philosophie de l'histoire, dans une note spiritualiste et chrétienne, nous l'avions déjà remarquée dans l'*Historia Artis* de Jose Pijoan (cfr *Irénikon*, 1953, p. 332). Faisons valoir aussi l'appel à des compétences étrangères : celle de E. Lévi-Provençal, de l'Université de Paris, pour le volume sur l'Espagne musulmane. Ce qui frappe immédiatement, c'est le profit tiré des découvertes récentes de la science. Consacrer un volume de près de neuf cents pages à l'homme des cavernes, à ses peintures, à son outillage, à ses poteries, est un signe des temps et doit modifier bien des idées sur les origines des peuples. On sait combien riche est l'Espagne en monuments préhistoriques ; ceux-ci, découverts en de nombreux pays et continents, manifestent souvent des caractères communs qui plaident en faveur de l'unicité de la race humaine. Le second volume du tome Ier, nous fait connaître le grand nombre de races qui ont pénétré en Espagne ou qui y sont demeurées un temps plus ou moins long : Celtes, peuples mystérieux dont la mythologie conserve

le souvenir, Phéniciens, Carthaginois, les Puniques, les Grecs (du IXe au VIIe s. av. J.-C.), les Phocéens... Mais, en retour, aux mêmes périodes, on étudiera l'expansion espagnole en Sardaigne, en Sicile, en Grèce, en Italie et en Afrique du Nord ; l'intérêt n'est pas petit, on le voit, de découvrir tant d'ancêtres et d'assister à des mouvements de peuples, relativement plus considérables qu'à notre époque ; ou plutôt l'histoire se répète constamment. Mais qui ne voit les bénéfices incontestables pour une nation d'avoir reçu une formation aussi « œcuménique » ? Elle permettra à l'Espagne, aux XVe et XVIe siècles, d'étendre, avec son empire, les possibilités chrétiennes jusqu'aux limites du monde. Ces études témoignent d'une science très avertie ; je n'en donne pour preuve que les chapitres V à XII du 3e volume consacré à la période préromaine : les études d'épigraphie, de numismatique et de linguistique celte et ibère passionneront les moins érudits qu'intéressent cependant les problèmes de l'homme ancien.

L'historien de l'Église attendra le tome II qui devra traiter de la pénétration du christianisme après avoir parlé de Rome. En attendant, il trouvera, et tout unioniste s'instruira considérablement en lisant dans le tome III (l'époque visigothique) la passionnante histoire du christianisme espagnol en pleine vigueur de croissance, avec ses difficultés aussi, doctrinales et disciplinaires, ses grands évêques, ses maîtres et docteurs, ses conciles. C'est dans ce volume que l'on traitera d'une occupation byzantine, qui, fort brève, laissa peu de traces d'ailleurs. A regret nous ne pouvons nous y arrêter. Mais comment ne pas signaler qu'il existe encore à présent, en Espagne, un grand nombre de monuments de l'époque visigothique (édifices et orfèvreries) ; l'auteur les cite et en donne des reproductions. L'histoire de l'Art n'a pas encore suffisamment étudié ces monuments pour expliquer les développements subséquents de l'art chrétien ; exemples uniques, qui remontent aux VIIe et VIIIe siècles, et en une telle abondance ! Leur aire à peu d'exceptions près est celle des régions du Nord, dont la reconquête sur les Arabes commença au début du VIIIe siècle (voir carte p. 455). Il faudra encore que l'on cherche les raisons des ressemblances entre tant de monuments visigoths et d'autres byzantins. Une carte des voies des invasions gothiques aurait expliqué beaucoup de choses.

Le tome IV relate l'histoire de la conquête musulmane jusqu'en l'an 1031, à la fin du Califat omeyade de Cordoue. C'est une période où l'histoire chrétienne est aussi engagée évidemment dans le Nord, mais également, plus tragiquement et plus généralement au début, lorsque l'Islam atteignit Poitiers, et durant toute la lutte pour l'islamisation du pays. On le sait, l'occupation islamique laissa, pour des siècles, de profondes traces dans le pays. Le phénomène des mozarabes — chrétiens qui adoptèrent la langue et les mœurs arabes — est fort intéressant à étudier ; il demeure dans la liturgie de ce nom. Ce volume n'en fait pas encore mention. La présence de colonies juives jouera aussi dans l'histoire de l'Espagne. Comme on le voit, un grand nombre de faits et d'éléments, qui ne peuvent laisser indifférents les historiens de l'Église et même les unionistes, s'offre à nous dans cette histoire. Il faut féliciter les auteurs et éditeurs de ce monument grandiose ; il se présente en une belle édition fort copieusement illustrée, avec de nombreuses planches en couleurs.

D. Th. Bt.

Thomas Merton. — L'Exil s'achève dans la Gloire. La vie de Mère Marie-Berchmans, trappistine missionnaire. Paris, Desclée de Brouwer, 1955 ; in-12, 216 p.

La vie de la Mère Marie-Berchmaus, trappistine envoyée au Japon, fait pénétrer dans la légende dorée du Japon. Cette merveilleuse histoire a repris son cours dès 1896, avec l'arrivée des premiers trappistes. Aujourd'hui, plusieurs monastères de trappistines japonaises, des centaines de religieuses, des centaines de postulantes, une sympathie grandissante à leur égard témoignent de la nécessité de cloîtres en Extrême-Orient. L'histoire d'une de ces saintes religieuses montrera par le dedans comment « agissent » les contemplatives en pays de mission. Le talent, la réputation de l'A. garantissent la qualité du thème, l'intérêt de cette vie.

D. Th. Bt.

Joseph Ledit. — Le Front des Pauvres. Montréal, Fides, 1954; in-8, 291 p.

L'Église du Mexique donne l'exemple d'une vitalité, d'une générosité et d'une sainteté réellement exceptionnelles. La chose étonne lorsqu'on se souvient de la cruauté de la dernière persécution. Le R. P. Ledit nous explique ce phénomène d'une résistance catholique, où les laïcs semblent avoir été les sauveurs de la religion. Aussi cette histoire et l'exposé du mouvement synarchique sont-ils riches en enseignements, à l'heure actuelle. Ce livre qui entraîne, dès le début, par un élan aussi chaud que le tempérament mexicain, se termine par le récit de l'effrondrement du mouvement synarchiste ; il avait été le seul, cependant, à s'opposer efficacement au communisme et il parvint à entretenir la foi catholique malgré les gouvernements et les lois anti-catholiques. Mais il faut lire certaines pages du chapitre XII, pour comprendre comment la politique internationale de certaine puissance peut empêcher une action sociale ou religieuse qui, cependant, apportait une solution. C'est un livre à lire par tous les sociologues. D. Th. Bt.

The Teach Yourself History of Painting. Vol. II : The Italian School ; Vol. VII : The French School. Texte d'**H. Schmidt Degener.** Remaniement pour des lecteurs anglais par William Gaunt. Londres, English Universities Press, 1954 ; 2 fasc. in-8, 50 + 50 p., 10/6 chacun.

Voici encore deux fascicules de cette nouvelle histoire de la peinture qui a débuté en 1954 (cf *Irén.*, 1954, p. 533). Ils continuent cette belle collection due à une initiative particulièrement heureuse. Le vol. II traite des plus grands peintres de la Renaissance. L'influence de l'art byzantin, encore sensible jusqu'à un siècle avant eux, n'est déjà plus qu'une réminiscence lointaine. Pendant plus de deux siècles une succession des plus grands artistes fait de l'Italie l'école de la peinture pour l'Europe entière. L'autre vol. contient l'histoire de la peinture française depuis 1350 jusqu'en 1870. Notons que la France ne compte pas de peintre en qui le génie français se soit incarné d'une manière presque exclusive, mais que par contre les grandes qualités de l'esprit français — surtout l'équilibre entre le sujet et la forme dans laquelle il est présenté — sont exprimées splen-

didement par tant de grands maîtres tout au long de son histoire. C'est cette égalité dans le progrès qui frappe surtout quand on considère l'évolution de la peinture dans ce pays. D. J.-B. v. d. H.

Hubert Graf Waldburg-Wolfegg. — Vom Südreich der Hohenstaufen. Munich, Schnell et Steiner, 1954 ; in-8, 128 p., 87 pl.

Dans ce livre l'A. tâche de faire revivre pour nous la grande figure de l'Empereur Frédéric II, l'homme qui rêvait de restaurer l'ancien empire romain en toute sa splendeur. Il suit ses traces par toute l'Italie, notant chaque fois les liens et les relations qui reliaient telle cité, tel site à la personne de son héros. Les monuments les plus nombreux et les plus intéressants que la domination des Hohenstaufen a laissé sont d'imposants chateaux-forts dont la plupart bien conservés. Ces constructions ont un intérêt pour l'histoire des fortifications militaires. Pourtant les œuvres d'art religieux et profane dues à son instigation et à son initiative ne manquent pas et l'A. s'attache à nous les signaler. Les illustrations montrent une masse de monuments et de paysages qu'on n'a pas l'habitude de voir représentés. D. J.-B. v. d. H.

W. O. Hassall. — The Holkham Bible Picture Book. Londres, Dropmore Press, 1954 ; in 4, VIII-191 p., 42 pl. h.-t., £ 13.

Nous n'hésitons pas à louer, tout d'abord, la magnificence de cette édition d'un manuscrit enluminé du XIVe s. La qualité du papier, la perfection des reproductions, surtout pour les huit planches en couleurs qui, sur ce papier, donnent l'illusion de l'original, la reliure elle-même forment de ce volume une véritable œuvre d'art dont il faut féliciter l'éditeur avec l'auteur. Ce dernier est le bibliothécaire du comte de Leicester, propriétaire de ce précieux manuscrit avant qu'il ne fût forcé de le vendre. C'est le *British Museum* qui l'acquit, grâce à une souscription nationale. En une introduction fort judicieuse, le manuscrit nous est présenté sous ses différents aspects et caractères. Par là M. Hassall peut donner une date à cette œuvre, son lieu d'origine, sa destination. La date serait 1330 ; le lieu d'origine Londres même ; et le livre devait être destiné à être lu et contemplé par des personnes de haute condition, peut-être du monde des riches marchands de bois, si l'on accepte les déductions de M. Hassall. Ce manuscrit compte actuellement quarante deux feuillets ; il a pu en compter davantage. Chaque feuillet porte au recto comme au verso soit une enluminure en pleine page, soit plusieurs scènes. Des textes explicatifs, en anglo-normand, furent écrits après l'exécution des miniatures. Deux pages en blanc divisent le volume en trois parties. La première partie (ff. 1-9) montre la Création et l'histoire de la chute, jusqu'à Noé ; la deuxième (ff. 10-38) l'histoire de la Rédemption ; la troisième (ff. 39-42) décrit les fins dernières. L'importance, on le voit, est donnée aux mystères du Christ. Comme le dit le commentateur : c'est l'histoire du ciel perdu et retrouvé par le ministère rédempteur du Christ. Le titre de *Bible Picture Book* ne convient qu'en partie. C'est plutôt un catéchisme imagé. C'est ainsi qu'il faut comprendre les déductions que fait M. Hassall pour suggérer une destination à cet ouvrage tout en expliquant ses particularités. Les opinions différeront, d'autant

plus qu'une énigmatique image d'un dominicain, qui commande l'ouvrage à l'artiste, sert de frontispice. D'autres énigmes restent encore à résoudre. Il nous paraît toutefois intéressant de faire remarquer combien *le plan de l'ouvrage coïncide avec le plan des thèmes développés dans la sculpture des cathédrales françaises* au Moyen-Age : de la Genèse à l'Apocalypse. Devant la pénurie de monuments de la sculpture anglaise au moyen âge, il serait utile de chercher dans quelle mesure les cathédrales anglaises s'inspiraient du thème de leurs sœurs de France. On nous fait remarquer la richesse des documents d'histoire que fournit ce manuscrit : les fonctions et professions représentées, avec leurs habits, armes, outils et accessoires ; peut-être faut-il voir quelques allusions politiques ; malgré cela, cette œuvre ressortit à la typologie biblique, ainsi que M. Hassall le dit en son Introduction (p. 6). Nous sommes avertis de l'absence de préoccupation d'histoire de l'Art (pp. 50-52) dans les introductions et commentaires des planches. Qu'il soit permis, cependant, de regretter l'oubli total de l'art oriental. Il paraissait indiqué d'en faire mention dans le commentaire du folio 34 au verso, où l'artiste a représenté le Christ libérant les justes des Limbes ; l'attitude de la Vierge couchée à la Nativité et celle des bergers (ff. 12 v. et 13 r.) pouvaient faire penser également aux prototypes orientaux. Il est clair, nous le soulignons, que ce *Bible Picture Book* est une œuvre très anglaise et qu'elle présente des caractères propres, même parmi les autres œuvres d'Angleterre. C'est ce qui en fait aussi sa valeur. En tous points remarquables, ce document a été traité de façon remarquable aussi par son présentateur comme par son éditeur.

D. Th. Bt.

A. Gustafson. — Die Katakombenkirche. Stuttgart, Evangelisches Verlagswerk, 1954 ; in-8, 192 p., 9,80 DM.

Existe-t-il une Église des Catacombes en URSS ? M. A. G. répond : Oui, elle existe et elle est la seule et vraie Église orthodoxe russe. L'A. se base en partie sur des témoignages non nommés, en partie sur les publications de I. Andreev, de I. Šumilin et de la revue *Pravoslavnaja Rusj*, organe de la juridiction russe hors-frontières ; il a lui-même connu la Russie pendant la guerre. A partir de ces données, l'A. retrace l'histoire de la persécution russe, et montre comment la lettre encyclique du 29 juillet 1927 du métropolite Serge (qui devait être élu patriarche en 1943) fut à l'origine d'une crypto-Église organisée, qui n'a cessé d'exister jusqu'à nos jours. Personne ne doutera de l'existence de nombreux martyrs ni de l'activité secrète de prêtres et d'évêques. On s'étonnera un peu de l'insistance que met l'A. à prouver le caractère canonique de cette Église ; car ce caractère purement canonique, le patriarche Serge l'avait aussi. M. A. G. n'est pas orthodoxe ; serait-il entré, malgré lui, dans la controverse épineuse qui divise l'émigration russe et qui manifeste si clairement la nécessité d'un critère visible de vérité ? Au reste, au-delà de ces problèmes concrets, ce petit livre permettra de saisir la situation de l'Église incarnée amenée à composer avec le siècle et provoquant des protestations où le ton prophétique et eschatologique ne fait pas défaut.

D. N. E.

III. RELATIONS

Gustave Thils. — Histoire doctrinale du Mouvement œcuménique (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, vol. VIII). Louvain, Warny, 1955 ; in-8, 260 p.

L'intérêt principal du livre réside dans la collection dont il est le huitième volume, et dans la qualité de son auteur : le chanoine Thils est professeur à la faculté de théologie de l'Université catholique de Louvain et y a donné ce cours avant de le publier. Les questions œcuméniques font donc ainsi leur entrée dans l'enseignement universitaire catholique, ce qui est, dans ce domaine, un événement. Un autre intérêt majeur de l'ouvrage est de reprendre à l'intervalle d'une vingtaine d'années et à la lumière des récents documents pontificaux en la matière, les idées maîtresses de l'« œcuménisme catholique » avec, du reste, un entier respect de leur paternité respective ; et d'ajouter quelques aperçus nouveaux. Par contre, une faiblesse de l'ouvrage, peut-être inévitable quand on se place, comme lui, sur le plan purement doctrinal, est son caractère livresque, dénotant chez son auteur peu de contact vivant avec les milieux œcuméniques ; deux exemples à l'appui : le fameux adage « faire de l'Église, l'Église » n'est cité qu'en passant et équivalemment à la p. 37, tandis que, de fait, il ouvre la perspective générale où tous les aspects du Mouvement œcuménique trouvent leur place et leur véritable proportion ; n'est pas suffisamment mis en relief non plus ce qui a été appelé le « paradoxe œcuménique », expérimenté au sein de l'œcuménisme, affirme-t-on, d'une façon particulièrement émouvante, presque mystique : l'Unité déjà existante entre les dénominations participant au Mouvement œcuménique malgré leurs différences de toute espèce. Ceci dit, entrons dans le détail. La première partie du volume, *Les faits et les doctrines*, contient une information brève mais de première main, sur l'histoire doctrinale du Mouvement œcuménique. La deuxième, plus étendue, *Le fait et la doctrine*, traite en quatre chapitres de : *L'ecclésiologie du Mouvement œcuménique, La théologie catholique et l'œcuménisme, Les chrétiens non-romains et le Mouvement œcuménique, L'œcuménisme et la théologie.* C'est ici que M. Th., en s'inspirant de quelques-uns de ses travaux théologiques antérieurs, développe, d'une façon nouvelle souvent, deux sujets : les *Vestigia Ecclesiae*, solidaires des *Notae Ecclesiae*, et l'Église et le Royaume de Dieu. Il propose, entre autres, d'introduire en ecclésiologie œcuménique le problème apologétique de la discernibilité de la véritable Église. « En ce cas, tout en agissant comme elles le font actuellement et en continuant à donner à leur effort d'union le sens qu'elles lui donnent aujourd'hui, les Églises du Conseil œcuménique ne pourraient-elles reconnaître de manière explicite qu'il est possible que la vraie Église soit en fait et *quoad substantiam* l'une des confessions chrétiennes existantes, non encore « discernée » comme telle par les autres ? » (p. 182). Il pourrait en résulter une révision de la position catholique envers le Conseil œcuménique, dont la possibilité est insinuée par une phrase du P. Boyer citée à la p. 181 : » Elle (l'Église catholique) ne peut entrer dans le Conseil, tel du moins qu'il est aujourd'hui ». « Ces derniers mots, continue, M. Th., n'ont échappé

à personne. Sans vouloir en induire quoi que ce soit sur l'attitude ultérieure de l'Église catholique à l'égard du Conseil œcuménique, on devra reconnaître qu'ils laissent une porte ouverte et invitent en tout cas le théologien unioniste à suggérer des essais de solution ». Au point de vue méthodologique général, M. Thils insiste à plusieurs reprises sur le caractère communautaire de la théologie à employer dans le dialogue œcuménique, ainsi p. 243 à propos du terme « confessionnel » pris dans le sens de « propre à une confession » : « Alors, il (ce terme) rappelle que la théologie est enracinée profondément dans la vie d'une communauté, d'une Église, laquelle constitue pour elle comme un « milieu » indispensable à sa croissance et à sa santé. En ce cas, lorsqu'une confession chrétienne croit être la vraie Église du Seigneur, il ne peut qu'être avantageux à sa théologie de puiser avec sagesse dans son « milieu vital » les forces directrices qui assureront son évolution droite et véritable ». Relevons l'une ou l'autre légère inexactitude : il y a eu (l'A. semble dire le contraire p. 217) des délégués officiels de certaines Églises orthodoxes aux conférences œcuméniques, p. ex. à l'Assemblée d'Evanston. L'Institut œcuménique de Bossey est beaucoup plus qu'un centre d'études (p. 83), une espèce de microcosme du Mouvement œcuménique, en intention au moins. Il faut remercier M. Thils de son bel ouvrage de pionnier de l'œcuménisme catholique universitaire et attendre avec un impatient intérêt les réactions des milieux œcuméniques à son sujet. D. C. LIALINE.

E. F. Hanahoe, S. A. — Catholic Ecumenism. (Cath. Univ. of America, Studies in S. Theology, 76). Washington, D. C., Cath. Univ., 1953 ; in-8, 182 p., 2 dl.

Vaut-il la peine de lire ce livre ? Les connaissances de l'A. en syntaxe anglaise sont presque aussi déficientes que l'information et la compréhension qu'il montre pour toutes les formes du christianisme non catholique ; de plus, le catholicisme ne lui est connu que sous les modalités tout à fait contingentes du XXe siècle américain. L'A. identifie l'irénisme avec une polémique de très basse classe et l'œcuménisme avec le prosélytisme (p. 128 ss.). Il est étonnant que pareil écrit ait été accepté pour un doctorat en théologie à l'Université catholique d'Amérique. Un seul interlude un peu comique au cours d'une lecture pénible : des pages durant, ses scrupules obligent le R. P. à appeler « officials » les évêques de l'Église anglicane ; bien sûr sous prétexte qu'ils ne sont pas des évêques et que la vraie charité c'est la vérité ! Nous, catholiques pouvons certainement contribuer à la cause de l'unité chrétienne de meilleure façon.

D. G. B.

Paul Couturier, apôtre de l'unité chrétienne. Témoignages. (Coll. Ronds Points, 6). S. l., Vitte, s. d. ; in-12, 206 p.

RR. PP. Brillet, Clémence, Daniélou, Lecler, Maydieu, Mogenet, — Le Christ réconciliateur des chrétiens. (Même collection, 2). 142 p.

Le vénéré abbé Couturier a eu son message œcuménique de prière et de piété ; ce message continuera et le P. Villain y aura contribué un des premiers en réunissant et préfaçant des témoignages sur ce sujet. Ils viennent de la part de catholiques, avec, en tête, S. Ém. le cardinal

Gerlier, évêque du défunt, d'Orthodoxes, dont le professeur Alivisatos, un des vétérans du Mouvement œcuménique, et de protestants. C'est un hommage de piété où les amis du cher Abbé retrouveront bien des traits qu'ils ont aimés en lui, mais aussi quelques-unes de ses inévitables limitations humaines. On aurait dit qu'il a voulu abolir toute sa vie pré-œcuménique en exigeant la destruction après sa mort de ses notes intimes, se rapportant à elle.

Le Christ réconciliateur des chrétiens apporte des aperçus, nouveaux dans le domaine de la vulgarisation œcuménique, quant à l'irénisme traditionnel des humanistes chrétiens dans la personne de leur « prince », Érasme (R. P. Lecler), et quant aux contacts entre catholiques et protestants dans les choses bibliques (R. P. Daniélou). Les autres contributions appartiennent au genre de l'exhortation œcuménique.

D. C. L.

L'Espérance chrétienne dans le monde d'aujourd'hui. Message et rapports de la deuxième Assemblée du Conseil œcuménique des Églises, **Evanston 1954.** Publié pour le Conseil œcuménique des Églises. Neuchâtel-Paris, Delachaux et Niestlé, 1955 ; in-8, 478 p., 11 fr. s.

Ce volume contient, en traduction française officielle : une *Préface*, où il est dit que « ce caractère hautement représentatif (de l'Assemblée) rend les conclusions auxquelles elle est arrivée exceptionnellement significatives » (p. 5.), et où cette signification est précisée pour les différents documents ; le *Message* ; quant au *thème principal* : une préface, le rapport de la commission consultative, la déclaration de l'Assemblée et un compte rendu des discussions de celle-ci tant en séance plénière que dans les sections ; quant aux *thèmes subsidiaires* pour chacun : une introduction au rapport, le rapport et l'enquête (préparatoire). L'intérêt principal de la publication, en plus de la version française, est le compte rendu des discussions sur le thème central, établi d'après les notes du secrétariat. « Il ne cherche pas à présenter un rapport détaillé de toutes les observations faites, ni à apprécier l'importance des points discutés. Il s'efforce plutôt d'indiquer les observations les plus importantes, à en juger d'après la fréquence avec laquelle elles se sont répétées au cours des discussions » (p. 59). Le fait, y est-il dit, que l'Assemblée ait recommandé le rapport aux Églises membres, indique qu'elle l'a généralement approuvé ; mais il y eut aussi des critiques, « elles furent dirigées moins contre les affirmations particulières qu'il contient, que contre l'omission de ce qu'on estime faire essentiellement partie de cette Parole de Dieu : L'œuvre du Christ » (p. 64). Les introductions aux différents rapports ont été rédigées par des membres du bureau de chaque section afin de faciliter l'étude et la discussion ; elles sont les mêmes que celles de *Evanston Speaks* (cfr *Ir.*, 1954, p. 477). Les déclarations séparées des délégations orthodoxes ne figurent pas dans le volume, mais figureront dans le Rapport de l'Assemblée qui paraîtra incessamment. Celui-là n'est au fond que les prémices de celui-ci, destiné probablement à faire entamer sur place, dès à présent, sans attendre davantage, l'étude et la discussion des principaux documents d'Evanston ; la fécondité de cette Assemblée en dépendra (p. 6).

D. C. L.

Notices bibliographiques.

DIETRICH BONHŒFFER, *Sanctorum Communio.* Dogmatische Untersuchung zur Soziologie der Kirche. (Theologische Bücherei, 3). Munich, Kaiser, 1954 ; in-8, 220 p.

Cet ouvrage est la réédition d'une étude sur la structure de l'Église à partir des bases de la Réforme luthérienne. L'humanité adamique est une personne collective indéfiniment déchirée, mais élevée par le Christ à l'unité de l'homme nouveau. Croire au Christ inclut logiquement une relation à l'Église. Dans la *Communio Sanctorum*, la *peccatorum communio* continue à vivre. A l'encontre d'une conception sociologique trop terrestre, l'idée de la communauté chrétienne sur la base de la Révélation est bien approfondie ici, mais dans un sens très protestant.

LOUIS THOMASSIN, *Über das göttliche Offizium*, und seine Verbindung mit dem inneren Gebet. Dusseldorf, Patmos-Verlag, 1952 ; in-8, 194 p.

Le traité du célèbre oratorien est traduit ici en allemand par les moniales bénédictines de S[te]-Walburge à Eichstätt. On connaît l'érudition et la science liturgique du grand disciple de Bérulle, qui fut une des gloires de sa congrégation au XVII[e] siècle. Son « Traité de l'Office divin dans ses rapports avec l'oraison mentale » a été réédité en français plusieurs fois depuis soixante ans par les bénédictins de la Congrégation de France. C'est de cette édition que les traducteurs se sont servis.

WAGNER-ZÄHRINGER, *Eucharistiefeier am Sonntag.* Trèves, Paulinus-Verlag, 1951 ; in-8, 232 p.

Ce volume contient les Actes du premier Congrès liturgique allemand qui se tint à Francfort s/M en 1950. Il avait pour objet la célébration eucharistique du dimanche, et s'ouvrait par une communication de Mgr Stohr, évêque de Mayence, sur l'encyclique *Mediator Dei.* Des orateurs de renom prirent part à ces journées, et aux débats qui s'y tinrent. Citons parmi eux les noms de Guardini, Jungmann, Parsch, Wagner. Ces journées d'études eurent lieu sous les auspices de l'Institut liturgique de Trèves, et manifestèrent leur liaison avec le CPL de Paris, dont un membre, le P. Duployé, O. P., était présent.

CHAN. AUG. CROEGART, *Commentaire liturgique du Catéchisme* de Belgique, Canada, France, Suisse. Malines, Dessain, 1954 ; in-8, XX, 914 p.

Le t. II porte sur la grâce, les vertus et les dons, la perfection chrétienne, le péché et les vices, les fins dernières, les préceptes. Le cadre général est d'excellente christologie et de fondement dogmatique. Les questions

de catéchisme sont illustrées en grande partie par des citations d'auteurs célèbres, et surtout par les directives du magistère ordinaire : encycliques, mandements épiscopaux, etc. L'excellent y côtoie parfois l'original, mais l'ouvrage est bon.

PIERRE PARIS, P. S. S., *Les Hymnes de la Liturgie romaine.* Paris, Beauchesne, 1954 ; in-8, 142 p.

Huit petites études sur les hymnes liturgiques, qui vont de l'histoire de nos hymnes de fêtes au *Te Deum.* Les amis et anciens disciples de l'A., qui fut longtemps aumônier général des universitaires catholiques en France, ont recueilli ici pieusement les études qu'il avait publiées en différentes revues sur l'hymnologie, et dont plusieurs datent de l'époque où il fit la notice *Hymnes* (une des plus remarquables du recueil) dans le *Dictionnaire pratique des Sciences religieuses.*

ROBERT LESAGE, etc, *Dictionnaire pratique de Liturgie romaine.* Paris, Bonne Presse, 1952 ; in-8, 1140 p.

On a fait remarquer, avec raison, que ce dictionnaire se fût plus justement appelé « Dictionnaire-cérémonial ». En effet, la liturgie « pratique » dont il est question ici est à peu près exclusivement le maniement des objets du culte dans les fonctions sacrées, et le minimum de notions qu'il faut savoir pour le comprendre. Aussi, cet ouvrage aura-t-il sa place avant tout à la sacristie, où il pourra être rapidement consulté par tout le monde, car le langage en est clair, et peut être compris par un enfant. Signalons qu'un certain nombre d'accollements de mots et d'explications simplifiées ont été relevées avec humour par des recenseurs légèrement malicieux. Il y a de fait quelques malheureux hasards à ce point de vue.

PAUL DABIN, S. J., *Le Sacerdoce royal des Fidèles.* (Museum Lessian., sect. théol. 48). Bruxelles, Éd. universelle, 1950 ; in-8, 650 p.

Cet ouvrage a pour but, après une introduction justificative d'une soixantaine de pages, de mettre sous les yeux des lecteurs tous les témoignages possibles de la littérature chrétienne aidant à faire comprendre ce que peut signifier le « sacerdoce des fidèles ». Toute la patrologie latine, les auteurs scolastiques, les auteurs modernes, les patrologies grecque et syriaque, les liturgies occidentales et orientales ont été soigneusement épluchés, et des extraits nous en sont alignés durant près de 600 pages. Travail précieux et utile, qui ne manque pas d'une certaine originalité. Chaque auteur cité a sa petite biographie de quelques lignes, qui est parfois aussi intéressante pour la curiosité du lecteur que le texte qu'on nous en rapporte.

P. DUMONTIER, *Saint Bernard et la Bible.* (Biblioth. de spiritualité médiévale). Paris, Desclée de Brouwer, 1953 ; in-8, 186 p.

L'A. de cet ouvrage — un trappiste qui eut des avatars pour son goût de la science sacrée — eût voulu écrire un livre plus vaste que celui qui

est présenté ici. Sa mort a permis à dom Déchanet de recueillir pieusement ces pages et de les publier. Elles sont le témoignage d'un homme qui avait compris à fond ce qu'est la « théologie monastique » et qui montre en S. Bernard un de ses principaux représentants. Si l'on sent de-ci de-là dans ces pages le travail de l'autodidacte, on ne peut qu'en admirer la pénétration et la justesse. Principaux chapitres : S. B. face à la Bible ; interprétation bernardine des Écritures ; style biblique ; spiritualité biblique. — Documentation riche et excellente.

SMARAGDE, *La Voie royale. Le Diadème des moines.* Introduction par D. J. Leclercq. (Coll. École du Service du Seigneur Jésus). La Pierre-qui-vire, s. d. ; in-12, 258 p.

Le grand écrivain que fut, en l'époque carolingienne, l'Abbé de St-Mihiel, Smaragde, nous a laissé entre autres deux ouvrages spirituels sur la vie active *(La Voie royale)* et la vie contemplative *(Le Diadème)*. L'introduction qu'a faite ici à la traduction de ces traités dom Jean Leclercq s'attache principalement à exposer la doctrine du second : Désir du ciel et détachement, Paix intérieure, Vie de prière, Vertus bibliques, Les dons de Dieu.

HENRICH WIEDEMANN, M. S. C., *Karl der Grosse, Widukind und die Sachsenbekehrung.* (Missionswiss. Inst. der Westfäl. Univ., 2). Munster-W., Aschendorff, 1949 ; in-8, 40 p.

L'A., qui est un des meilleurs connaisseurs du problème de la conversion des Saxons, le reprend ici dans ses relations avec la politique de Charlemagne, pour lequel le baptême de Widukind fut un événement plus important que son couronnement à Rome. L'empire chrétien d'Occident déplaça, du monde méditerranéen vers le nord, le foyer et le centre de l'intérêt et de la culture médiévale. Un éloignement de la chrétienté orientale n'en fut pas un des moindres résultats.

WALTHER HOLZMANN, *Das Register Papst Innocenz' III. über den deutschen Thronstreit.* Bonn, Universitätsverlag, 1947 ; in-8, 2 vol., 242 p.

Cette édition scolaire (partielle : n° 1-94) des Regestres du pape Innocent III concernant le différend entre Philippe de Bavière et Othon IV, livre des documents d'un intérêt unique pour l'histoire de l'empire à cette époque. Elle contient en effet, non seulement les lettres papales, qui révèlent l'envergure politique d'Innocent III, mais encore la majeure partie des documents parvenus à la Curie romaine. La présente édition se fonde sur la reproduction en fac-similé de W. M. Peitz (Rome 1927).

HANS STORCK, *Das allgemeine Priestertum bei Luther.* (Theol. Existenz heute, 37). Munich, Kaiser, 1953 ; in-8, 54 p.

Le sacerdoce universel a été différemment apprécié par les théologiens protestants. On s'est plu même à trouver chez Luther des vues différentes avant et après 1523. L'A. veut montrer ici comment Luther interprète la notion biblique du sacerdoce universel : elle est chez lui une conséquence

de sa doctrine de la justification, et possède trois fonctions fondamentales : signifier la relation directe et ininterrompue du chrétien envers Dieu, — caractériser le sacrifice qu'offre le chrétien pour le prochain dans toutes ses charges, — prouver la possibilité pour chacun d'assurer toute fonction au service de la tradition de l'amour divin.

FREDERIC MUCKERMANN, *Soloviev, messager de la Russie à l'Occident.* (Coll. « Les Témoins de l'Esprit »). Paris, Julliard, 1951 ; in-12, 224 p.

L'édition originale allemande de cet ouvrage a paru en Suisse en 1945 (cfr *Irén.*, 1947 ; p. 132-133). On a jugé opportun et utile d'en donner une traduction française (due à J.-P. Brisson). On y a joint une introduction de Daniel-Rops, une notice sur le P. Muckermann (décédé à Montreux en 1946), par Ch.-M. de Boncourt, et une bibliographie de tous les ouvrages de Soloviev traduits en français ainsi que des ouvrages et articles français sur le grand philosophe russe. Ce petit livre expose avec art toute la riche vision ecclésiologique de Soloviev.

JOACHIM VON FIORE, *Das Reich des Heiligen Geistes.* (Dokumente religiöser Erfahrung). Munich-Planegg, Barth, 1955 ; in-16, 154 p., 10,80 D. M.

Joachim de Flore a développé dans trois de ses ouvrages l'idée chère aux Pères grecs que depuis la Pentecôte l'Église vit sous le règne du Saint-Esprit. On donne ici des extraits de ces ouvrages qui sont : une concordance entre les deux Testaments, une interprétation de l'Apocalypse et une autre du Psautier. Leur inflence au temps de la Réforme a été très grande et aujourd'hui encore les penseurs russes appellent de tous leurs vœux un christianisme dirigé entièrement par le Saint-Esprit. Une introduction de 70 pages écrite par A. Rosenberg fournit les renseignements biographiques, et situe le cadre de pensée du savant Abbé cistercien. Le reste sont des extraits des ouvrages indiqués.

JEAN DE LEFFE, S. J., *Chrétiens dans la Chine de Mao.* (Coll. « Questions actuelles »). Paris, Desclée de Brouwer, 1954 ; in-12, 136 p.

Nombreux sont les « documents » sur la persécution de l'Église catholique en Chine communiste. Chacun a sa valeur particulière. Le récit du P. de Leffe est saisissant ; l'intérêt ne cède pas un moment. Il faudra que de l'analyse de tous ces documents vienne la réponse à cette question : les communistes chinois sont-ils ennemis de la religion chrétienne comme telle ou bien sont-ils convaincus qu'elle entend exercer une action politique ? Pareilles expériences vécues confirment la puissance de la foi et de la grâce.

YVES M.-J. CONGAR, O. P., *L'Église catholique devant la question raciale.* (Coll. « Question raciale et pensée moderne »). Paris, Unesco, 1953 ; in-8, 64 p.

Cette brochure est la contribution d'un théologien catholique à la question posée par l'*Unesco* relativement au problème des races. La répon-

se de l'A. est négative : Le racisme nie le spiritualisme chrétien ; il est une pseudo-religion ; il a des conséquences ruineuses pour le christianisme. « L'Église est la contradiction même du racisme », tout en reconnaissant la difficulté des problèmes posés par cette philosophie. — Brochure richement documentée.

GUSTAV MENSCHING, *Geschichte der Religionswissenschaft.* Bonn, Univ.-Verlag, 1948 ; in-12, 106 p.

Dans cette histoire de la science des religions, l'A. part de Sénèque critiquant le culte antique et des interprétations moralisantes et allégoriques de la mythologie. Il faut sauter d'après l'A. l'antiquité chrétienne et le moyen âge, dépourvus de l'objectivité requise, pour en arriver aux temps modernes : Lessing, Herder, Schleiermacher, Hegel ont conduit les savants à l'école de l'histoire des religions proprement dites, représentée par Troeltsch, Bousset, Heitmüller, Gunkel, et surtout R. Otto.

GRENIER, VENDRYES, TONNELAT et UNBEGAUN, *Les Religions étrusque et romaine. Les Religions des Celtes, des Germains et des anciens Slaves.* (Coll. « Mana », 2). Paris, Presses universitaires de France, 1948 ; in-8, 468 p.

La collection *Mana* a entrepris, en 5 volumes, une introduction à l'histoire de toutes les religions. Le T. I était consacré aux anciennes religions orientales (Égypte, Babylonie, Assyrie, Phénicie, etc...) ; le t. II aux religions de l'ancienne Europe. Viendraient ensuite la religion juive et les origines chrétiennes (t. III), le christianisme (t. IV), les religions de l'Iran, de la Chine, du Japon, de l'Islam et celle de l'Amérique précolombienne. Le t. II dont la 3e partie seulement est présentée ici, contient une édition sur les religions étrusque et romaine (GRENIER), une autre sur les Celtes (VENDRYES), les Germains (TONNELAT) et les anciens Slaves (UNBEGAUN). Ce dernier chapitre traite particulièrement des dieux russes, des dieux slaves de l'Ouest, de l'animisation de la nature et des fêtes saisonnières, et du culte des morts. Toutes ces études sont munies de bibliographies très à jour.

H. BLESS, *Traité de Psychiâtrie pastorale.* Trad. du néerlandais par P. Ghyssaert, 3e éd. Bruges, Beyaert, 1951 ; in-8, X-292 p.

La 1re édition de cet ouvrage date de 1934. Cette 3me édition de la traduction française prouve le succès du livre, qui est écrit dans un bon esprit, et avec beaucoup d'information et de clairvoyance. On ne peut cependant que mettre en garde les éducateurs aussi bien que les éduqués contre la tendance contemporaine à attacher trop de crédit aux méthodes psychiâtriques ; elles ne remplaceront jamais la toute grande tradition de la catéchèse chrétienne qui, par son enseignement dogmatique et ses méthodes qui venant du Christ et des apôtres, élève les âmes au-dessus d'elles-mêmes.

IGOR A. CARUSO, *Psychoanalyse und Synthese der Existenz.* Vienne, Herder, 1952 ; in-8, 240 p., illustr.

Le fondateur de l'Institut de psychothérapie d'Innsbruck et des « Travaux de recherches pour la psychologie des profondeurs » de Vienne donne ici le bilan des 50 premières années de cette science nouvelle, caractéristique de notre époque moderne. Sans vouloir faire une étude de métaphysique, l'A. tente ici une synthèse qui lui permet d'orienter l'étude de l'âme humaine vers une base des valeurs objectives, et de mettre ainsi la psychothérapie au service de la vie et de la liberté.

H. WAGNER, *Existenz, Analogie und Dialektik.* (1er fasc.) Bâle, Reinhardt, 1953 ; in-8, 227 p., 16,50 suisses fr.

L'A. distingue la philosophie religieuse de la philosophie de la religion. Cette dernière, objet de cet ouvrage, définit la religion, la croyance, l'athéisme, l'incroyance. L'étude de la religion et de son essence nous ramène aux concepts les plus généraux d'existence, d'analogie et de dialectique. Dans ce fascicule on étudie donc les notions d'existence et d'analogie par lesquelles on atteint une notion transcendantale de la religion.

E. FRAUWALLNER, *Geschichte der indischen Philosophie, I.* Salzbourg, Müller, 1955 ; in-12, 496 p.

L'histoire ancienne de la philosophie hindoue (des origines au Ier s. p. J. C.) se divise en cinq périodes : philosophie du Véda, de l'épopée, du Bouddha, le Samkhya et le système du Yoga. En dehors des ouvrages de philosophie l'A. consulte les œuvres littéraires où souvent des problèmes philosophiques sont posés et résolus ; il montre comment la philosophie hindoue devient graduellement spiritualiste.

K. JASPERS, *Der Philosophische Glaube.* Munich, Piper, 1948 ; in-8, 136 p.

Cet ouvrage contient le texte de dix leçons du savant professeur d'Heidelberg à la Faculté de philosophie de Bâle. Elles reflètent les grandes lignes de sa pensée existentialiste : Tout savoir contient un élément de foi ; objet de cette connaissance-foi ; la vie humaine éclairée par la foi philosophique ; la religion résultant de cette philosophie ; la pensée privée de cette foi philosophique ; la philosophie de l'avenir. En conclusion l'A. affirme que cette philosophie rapproche les hommes, pourvu qu'ils aient foi les uns dans les autres.

N. BERDIAEFF, *Vérité et Révélation.* (Coll. Civilisation et Christianisme). Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1954 ; in-12, p. 179, 5,75 fr. s.

L'A. tente d'esquisser ce que sera la philosophie des temps nouveaux. Deux notions acquerront un sens plus plénier et une importance primordiale : la Vérité et la Révélation ; leur contenu sera emprunté davantage à l'expérience religieuse et à une conception nouvelle du christianisme. En neuf chapitres l'A. indique ce que sera le cadre de la nouvelle philosophie religieuse.

N. Berdiaeff, *De l'Esprit bourgeois.* (Coll. Civilisation et Christianisme). Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1949 ; in-12, 137 p., 4. fr. s.

Ce volume réunit cinq essais, qui sont une critique du monde bourgeois contemporain. Le remède est indiqué dans les dernières lignes de l'ouvrage : « La pacification et la réconciliation ne sauraient se réaliser par des états et des gouvernements ; seules les forces sociales et spirituelles des peuples agissant par-dessus la tête des représentants du pouvoir sont capables de restaurer l'unité ».

S. Frank, *La Lumière dans les Ténèbres* (en russe). Paris, Y. M. C. A., 1949 ; in-12, 403 p.

En cinq chapitres, dans une langue russe classique et précise, l'A. oppose, sans cependant les mettre en contradiction, le christianisme humaniste de la Renaissance en Occident et le christianisme mystique resté traditionnel en Orient. Il montre dans le christianisme oriental la portée et le sens profond et profondément ressenti des notions « Bonne nouvelle, Royaume de Dieu, Monde, la dualité de Dieu et du Monde, la Charité » qui les unit et « la Perfection » à laquelle doit tendre le monde sous l'action divine.

M. N. Zagoskin, *Jurij Miloslavskij* (roman historique, en russe). Paris, Y. M. C. A., s. d. ; in-12, 348 p.

Ce roman de cape et d'épée très connu situé pendant l'époque des Troubles en Russie (XVIIe siècle) sera très apprécié par les enfants, les jeunes gens et les éducateurs russes de l'émigration.

S. P. Žaba, *Penseurs russes et leurs Vues sur la Russie et l'Humanité* (en russe). Paris, Y. M. C. A., 1954 ; in-8, 284 p.

Cette anthologie de textes reproduit de courts extraits des œuvres des principaux auteurs russes du XIXe siècle : Radiščev, Čaadaev, Kirěevskij, etc., et leurs opinions sur des problèmes sociaux et politiques. Chaque série d'extraits est précédée de notices bio-bibliographiques sur les auteurs et les ouvrages des écrivains de ces extraits.

Georg Leyh, *Die deutschen wissenschaftlichen Bibliotheken nach dem Krieg.* Tubingue, Mohr, 1947 ; in-8, 222 p.

Plus de quarante bibliothèques allemandes d'universités, de villes, etc., ont été détruites, ou totalement ou en partie, durant la dernière guerre. Le malheur qui ne s'était produit jusqu'à présent qu'en dehors d'Allemagne s'est abattu cette fois sur les trésors scientifiques de ce pays. C'est ainsi que les importantes bibliothèques de Wurzbourg et de Breslau furent entièrement détruites. Plusieurs maisons d'éditions furent également pulvérisées par les bombes. Il faudra des années avant que l'Allemagne ne puisse, de ce chef, reconquérir sa place dans le moude scientifique international.

Notre Mère. (Coll. « Unitas, 3). Istanbul, Couvent des Frères prêcheurs, 1954 ; in-8, 180 p.

Série de petits chapitres dus à différents auteurs, la plupart résidant en Orient, et destinés à exalter les gloires de la Ste Vierge. A noter comme particulièrement intéressants : L'Immaculée Conception et l'Orient chrétien (G. CALOYERAS, O. P.) ; Le Dogme de l'Assomption et l'Église orthodoxe (B. PALAZZO, O. P.) ; Constantinople, ville de Marie (id.) ; La T. Ste Vierge dans les liturgies grecques et arméniennes (R. PHILIPPUCCI) ; Éphèse chrétienne (T. BLACKBURN) ; Les Églises de la Ste Vierge à Byzance (F. DAPOLA).

Regards sur l'Orthodoxie 1054-1954. (Cahiers de la Nouvelle Revue théologique, X). Tournai, Casterman, 1954 ; in-8, 138 p.

On trouvera le détail et les titres des études réunies ici, dans *Irénikon*, 1954, p. 321. Le présent volume, en effet, est un tiré à part de la *Nouvelle Revue théologique*, sous la présentation d'un cahier indépendant. Si tout ce qui est dit n'est point neuf, l'ensemble témoigne d'un intérêt grandissant dans la presse religieuse par rapport au problème unioniste. Ce n'est pas un faible indice qu'une revue aussi répandue ait consacré un fascicule entier à commémorer le donloureux anniversaire dn schisme de 1054.

Tolérance et Communauté humaine. Chrétiens dans un monde divisé. (Cah. de l'Actualité religieuse). Tournai, Casterman, 1952 ; in-8, 246 p.

Morale chrétienne et Requêtes contemporaines. (Même coll.). Ibid., 1954 ; in-8, 282 p.

Ces deux volumes contiennent des communications faites aux rencontres doctrinales du collège théologique des dominicains de La Sarte (Huy) au cours de ces dernières années. Le 1er est consacré aux problèmes de la tolérance, et spécialement à l'attitude des catholiques qui doivent pouvoir allier l'intransigeance des principes dogmatiques avec une foule de questions libres, dans un monde aussi divisé que le nôtre. Parmi les rapporporteurs, citons les noms bien connus de R. Aubert, L. Bouyer, L. Cerfaux, Y. Congar, A. Dondeyne, etc. Le 2e ouvrage aborde de front des sujets qui devront aboutir un jour au renouvellement de la théologie morale, problème qui préoccupe beaucoup les penseurs catholiques, car on est d'accord en substance pour dire que si les principes conservent leur vigueur ici aussi, toute la présentation de la morale chrétienne se fait dans un cadre complètement désuet, qui nuit considérablement à l'efficacité de l'enseignement et de la prédication. Voici quelques noms de rapporteurs : F. M. Braun, A. Descamps, R. Flacelière, J. Leclercq, B. Olivier, C. Spicq, etc.

Imprimatur :

P. BLAIMONT, vic. gen.

Namurci, 15 jul. 1955.

Cum permissu superiorum.

IRÉNIKON

Tome XXVIII 3e trimestre 1955

L'Ascension d'Hénoch.

A mesure que l'histoire des origines de l'humanité recule dans la profondeur des temps et que nous savons que nous devons chiffrer par milliers les générations humaines qui ont précédé la révélation faite à Abraham, le problème de la situation religieuse de ces hommes innombrables se pose à nous de façon plus angoissante. Cette situation reste d'ailleurs, même après Abraham, même après Jésus-Christ, celle d'innombrables païens qui sont restés, qui restent en dehors de la sphère de l'évangélisation. Elle pose des problèmes capitaux du point de vue missionnaire, celui des valeurs religieuses du monde païen, celui du salut des infidèles.

Or, à cette question, l'Écriture elle-même nous répond. Saint Paul, s'adressant aux païens de Lystres, leur apprend que toute cette humanité païenne n'a pas été abandonnée de Dieu, mais qu'il s'est manifesté à elle « en lui donnant les pluies et les saisons fécondes » (*Act.*, 14, 17). Que les Juifs donc ne s'enorgueillissent pas de leur privilège, car « Dieu ne fait pas acception de personne » (*Rom.*, 2, 11). Les Juifs seront jugés selon la Loi de Moïse, les Gentils selon la loi « inscrite dans le cœur » (2, 15). Si nous n'admettons pas cela, dira plus tard saint Justin, « nous en arrivons à tomber dans des conséquences absurdes, par exemple que ce n'est pas le même Dieu qui existait au temps d'Hénoch et de tous les autres qui n'avaient pas la circoncision et n'observaient ni les sabbats, ni le reste »[1].

* * *

1. *Dialog.*, 23, 1.

Qui est Hénoch ? Le chapitre V de la *Genèse* est le livre « des générations d'Adam ». Il nous rapporte l'histoire des dix générations qui vont d'Adam jusqu'à Noé. Une autre tradition, dont témoigne l'*Épître II de Pierre* connaît seulement sept générations, puisque Noé introduit la huitième (*II Petr.*, 2, 5). Cette généalogie des patriarches prédiluviens n'est pas d'ailleurs propre à la tradition juive. Nous la retrouvons dans les récits babyloniens [1]. Elle y constituait le récit stylisé de ce que nous savons maintenant avoir été des milliers de siècles de l'histoire humaine. L'historien sacré a incorporé cette tradition païenne dans son récit afin de montrer la dépendance à l'égard de Yahweh de l'humanité totale, la souveraineté du vrai Dieu sur l'histoire universelle.

Or parmi les patriarches prédiluviens, Hénoch brille d'un particulier éclat, et c'est pourquoi c'est lui que mentionnait Justin. Le texte biblique dit en effet à son sujet ces mystérieuses paroles : « Hénoch marcha avec Dieu. Tous ses jours furent de trois cent soixante-cinq ans. Puis il disparut, parce que Dieu l'avait pris » (*Gen.*, 5, 22-24). Quatre traits sont à relever dans cette brève notice : Hénoch est le septième patriarche depuis Adam, comme le soulignera l'*Épître de Jude* (14) ; et dans le Code sacerdotal, auquel appartient ce passage, ce nombre a un sens sacré. Il vit trois cent soixante-cinq ans, ce qui correspond à une année d'années et est signe également de perfection. Mais surtout il est dit qu'il marcha avec Dieu, ce qui signifie qu'il vécut dans sa familiarité et fut introduit dans ses secrets. Je laisse de côté pour l'instant son mystérieux enlèvement [2].

La tradition à laquelle la *Genèse* fait allusion brièvement nous montre donc en Hénoch un sage des temps antiques. C'est aussi ce que nous dit l'*Ecclésiastique* : « Hénoch fut trouvé juste, il marcha avec Dieu, exemple de science pour les nations » (44, 16). Il est ainsi le modèle, l'exemple des nations, c'est-à-dire des non-juifs. Cela, nous le trouvons abondamment développé, vers la même époque que l'*Ecclésiastique*, dans des livres juifs non canoniques. Le *Livre d'Hénoch*, que cite l'*Épître de*

1. Staerk, *Die sieben Säulen der Welt*, dans *Z. N. W.*, 1936, p. 242 et sv.
2. Odeberg, *'Ενώχ*, dans *T. W. N. T.*, II, p. 553.

Jude, nous montre Hénoch à qui l'ange Uriel révèle les secrets célestes. C'est lui, nous dit le *Livre des Jubilés*, « qui a enseigné aux hommes l'écriture, la science et la sagesse et qui écrivit le premier sur les signes du ciel dans leurs rapports avec les mois et les saisons » (4, 17-18). Nous retrouvons à travers tout cela les traits de l'antique sage babylonien interprété à la lumière de la révélation juive [1].

Cette interprétation, le judaïsme postérieur paraît la renier. Sans doute était-il heurté par les éloges décernés à un homme étranger à la race d'Abraham. Ceci apparaît déjà dans les derniers ouvrages de la Bible écrits en grec. Dans la traduction grecque de l'*Ecclésiastique*, Hénoch n'est plus modèle de science, mais de pénitence (44, 16). Le *Livre de la Sagesse* le montre retiré par Dieu du milieu des pécheurs, « de peur que la malice ne pervertît son âme » (4, 11). Philon d'Alexandrie voit en lui un exemple de pénitence [2]. Les rabbins iront jusqu'à voir en lui « un hypocrite, tantôt pieux, tantôt criminel » [3].

Ce sont au contraire les chrétiens qui l'exalteront. N'est-il pas une preuve que le salut n'est pas réservé aux Juifs, mais que tous les hommes y sont appelés et qu'il n'est pas lié aux observances juives mais à la foi qui leur est antérieure ? C'est ainsi que nous lisons dans l'*Épître aux Hébreux* : « C'est à cause de sa foi qu'Hénoch fut enlevé pour ne pas voir la mort. Avant son enlèvement il est dit en effet qu'il avait plu à Dieu. Or on ne peut plaire à Dieu sans la foi, car pour s'approcher de Dieu il faut croire qu'il existe et qu'il récompense ceux qui le cherchent » (11, 5-6).

Ce texte est peut-être le plus important de toute l'Écriture sur la situation religieuse du monde païen. Il affirme en effet qu'il y a une possibilité de salut pour tout homme et quelles sont les conditions de ce salut. Or ces conditions se ramènent à la foi au Dieu vivant. Cette foi s'exprime au niveau de chacune des alliances. Pour le chrétien, elle est foi en l'alliance parfaite conclue par Dieu en Jésus-Christ avec la nature humaine. Pour

1. Voir S. B. Frost, *Old Testament Apocalyptic*, p. 165.
2. *Sur Abraham*, 17.
3. *Midrash Rabba Gen.*, 5, 24.

le Juif qui n'a pu connaître Jésus-Christ, elle est foi en l'alliance conclue par Yahweh avec Abraham et Moïse. Pour le païen qui n'a pu connaître ni Jésus-Christ ni même Abraham, elle est foi en l'alliance conclue par Dieu avec les nations.

Le texte de l'*Épître aux Hébreux* précise le contenu de cette foi, condition du salut, pour ceux qui n'ont pas connu la révélation d'Abraham et de Jésus, c'est-à-dire pour les païens. Elle comporte d'abord la croyance à l'existence d'un Dieu personnel. Mais elle implique aussi que ce Dieu intervient dans les choses humaines. C'est un Dieu rémunérateur. Seulement cette action de Dieu est celle qui se manifeste par ses grandes œuvres dans la création, expression de sa providence et de sa fidélité, selon les promesses faites à Noé. Et la rémunération implique que l'homme doit se conduire selon la justice, non pas selon celle de la Loi révélée, mais celle qui est inscrite dans le cœur de tout homme.

On a remarqué que cette affirmation d'un Dieu personnel et providentiel est bien, en effet, ce que les païens eux-mêmes, au temps de l'*Épître aux Hébreux*, considéraient comme pouvant être connu des hommes pieux [1]. Ainsi Épictète écrit : « Les philosophes disent que ce qu'il faut connaître d'abord c'est qu'il y a un Dieu et que sa providence s'étend à tout l'univers » (2, 14, 11). Et Plutarque : « Il ne faut pas seulement connaître que Dieu est immortel et bienheureux, mais aussi qu'il est ami des hommes, qu'il les protège et qu'il les aide » [2]. Ainsi la condition posée par l'Écriture au salut s'est bien trouvée effectivement réalisée dans le monde païen. Hénoch apparaît ainsi comme le prototype même du salut des païens [3].

Une antique prière liturgique a bien décrit, à l'occasion d'Hénoch, cet appel au salut adressé à tous les païens : « O Dieu qui as ouvert à tous les hommes les portes de la miséricorde, ayant montré à chacun, par la science inscrite en lui et le jugement de la conscience, que l'éclat de la beauté ne dure pas, que les richesses ne sont pas éternelles, mais que la conscience fondée

1. SPICQ, *L'Épître aux Hébreux*, II, 345.
2. *Comm. not.*, 32.
3. Voir S. THOMAS, *S. T.*, IIª IIªᵉ, II, 3.

sur la foi demeure seule sans déception, s'élevant à travers les cieux avec vérité et saisissant par la main la joie future, exultant déjà en esprit avant que la promesse de la résurrection ne soit proposée... »[1]. Telle est bien la foi de l'âme païenne, jetant vers un Dieu dont elle a pu reconnaître à travers l'ordre du monde l'existence et l'amour, un cri de confiance, dont elle ne sait pas encore qu'il est exaucé, mais qui assure le salut de ceux qui n'ont pu connaître d'autres révélations.

* * *

On remarquera que ce passage parle de la foi d'Hénoch « s'élevant à travers les cieux ». Ceci est une allusion certaine à son ascension, mais l'entend en un sens purement intérieur. Eric Peterson a montré qu'il s'agissait là d'une polémique contre les spéculations des Apocalypses juives sur les voyages célestes d'Hénoch[2]. Mais il reste que cette interprétation minimise le sens du texte de la *Genèse* et de celui de l'*Épître aux Hébreux*. L'un et l'autre nous parlent bien d'un « transfert » ou d'un « enlèvement » d'Hénoch. Ce point qui est le plus caractéristique de son histoire demande à être élucidé.

L'enlèvement d'Hénoch se rattache à deux idées différentes. Dans la couche la plus ancienne de la tradition, qui est représentée par le *Premier livre d'Hénoch*, que nous possédons dans une traduction éthiopienne, et qui se rattache sans doute à des traditions babyloniennes, l'enlèvement d'Hénoch est un rapt, analogue à celui de saint Paul « enlevé au troisième ciel », au cours duquel Hénoch contemple les secrets de la cosmologie céleste et est initié aux desseins de Dieu, de façon à pouvoir ensuite en rendre témoignage auprès des hommes. On se souviendra d'ailleurs que ces voyages célestes se rencontrent fréquemment dans la littérature juive de la même époque. Nous possédons une *Assomption* de Moïse, une *Ascension* d'Isaïe, qui se rattachent au même genre. C'est ce genre que Dante renouvellera de façon incomparable dans la *Divine Comédie*.

1. *Const. Apost.*, 33, 3.
2. *Henoch im jüdischen Gebet und in jüdischer Kunst*, dans *Eph. lit.*, 1948, pp. 413-417.

Voici comment cette ascension débute dans le *Livre d'Hénoch* : « Or la vision m'apparut ainsi : voici que des nuages m'appelèrent et les vents me firent voler. Ils m'emportèrent en haut. J'entrai jusqu'à ce que je fusse arrivé près d'un mur construit en pierres de grêle. Des langues de feu m'entouraient et j'approchais d'une grande maison. Son toit était comme le chemin des étoiles : au milieu se tenaient des chérubins de feu et son toit était d'eau » (14, 8-11). Hénoch s'avance ainsi de demeure en demeure. Il contemple les séjours célestes ; ceux des anges déchus, ceux des âmes qui attendent le jugement. Il pénètre dans le Paradis et y voit l'arbre de vie. Enfin il est admis auprès de la grande Gloire environnée des sept archanges [1].

Au cours de ses voyages célestes, Hénoch est initié aux secrets de l'histoire du monde. Voici comment il les expose dans le *Second Hénoch,* ouvrage chrétien que nous possédons en vieux slave : « Avant que toutes choses ne fussent et avant que la création n'eût lieu, le Seigneur établit le Siècle de la création ; et après cela il fit toute sa création visible et invisible ; et après cela il créa l'homme à son image. Le Seigneur divisa le Siècle en temps en en heures, pour que l'homme médite les changements du temps et leurs fins. Quand s'achèvera toute la création que le Seigneur a faite et que tout homme ira au Jugement de Dieu, alors les temps périront, et tous les justes qui échapperont au Jugement de Dieu, s'en iront au Grand Siècle » [2].

On voit ainsi à quoi correspond l'ascension d'Hénoch. Celui-ci est enlevé dans le ciel pour contempler les secrets des desseins de Dieu, afin de pouvoir témoigner auprès des hommes. Il exhorte à la conversion le monde pécheur qui précède le Déluge et lui annonce le Jugement qui va le frapper. Il est également envoyé en mission auprès des anges coupables pour leur annoncer leur châtiment. Mais de toutes manières l'accent est mis sur la signification missionnaire de son ascension. Hénoch est l'apôtre païen d'un monde païen. Il est le témoin du vrai Dieu au milieu d'un monde qui s'enfonce dans l'idolâtrie. Il est inspiré de Dieu pour accomplir cette mission, comme les prophètes le seront

1. *Jubilés*, 4, 17 ; 10, 17.
2. Trad. VAILLANT, p. 62-63.

au temps de l'alliance mosaïque et les apôtres au temps de l'alliance christique. Son ascension préfigure celles d'Ézéchiel et de saint Paul.

Hénoch apparaît ainsi comme un prophète de l'alliance cosmique. Le prophète est celui que Dieu introduit dans le secret de ses desseins pour qu'il en témoigne auprès des hommes. Les mystères auxquels Hénoch est introduit sont ceux du cosmos, puisqu'il se rattache à l'alliance cosmique. Et nous pouvons laisser ici de côté l'utilisation que les auteurs d'apocalypses ont fait de lui pour annoncer les événements de l'histoire juive. Mais le cosmos dont il est le prophète est historique et sacré. Il est le premier aspect du dessein de Dieu. Il est sa création et il est orienté vers une fin. Le déluge est le jugement au niveau de l'alliance cosmique. Et Hénoch est le prophète du déluge. Il atteste aussi que Dieu n'a jamais cessé d'envoyer ses messagers auprès des hommes, même aux époques de l'alliance cosmique, qu'il y a des apôtres du monde païen, qui ont annoncé aux hommes l'existence d'un Dieu personnel et les secrets de sa providence dans le monde. Ce n'est pas sans raison que la tradition rapprochera ainsi Hénoch et Élie, les deux grands prophètes des premières alliances.

* * *

. Mais il y a une autre série de textes où l'ascension d'Hénoch a un autre sens et n'est plus en rapport avec sa mission prophétique, mais avec sa destinée future. Il ne s'agit plus d'une ascension provisoire, d'un rapt, après lequel Hénoch reprend sa vie parmi les siens, mais, au terme de cette vie, d'un enlèvement qui le transporte vivant dans son âme et son corps dans les demeures célestes pour y vivre à jamais. Cet aspect de l'ascension d'Hénoch est également capital pour notre propos, car il constitue un des témoignages principaux de l'accès des païens à la béatitude céleste et constitue, comme le dit l'*Épître aux Hébreux*, un témoignage rendu à la sainteté d'Hénoch, sanctionnée par le jugement de Dieu.

Dans les plus anciens textes, il semble qu'il soit seulement affirmé — et c'est d'ailleurs pour nous l'essentiel — qu'au terme de sa vie Dieu « a pris » Hénoch, c'est-à-dire qu'il a été transféré

vivant de ce monde dans celui de la gloire (*Gen.*, 5, 24). C'est aussi ce que déclare l'*Ecclésiastique*, qui le compare en cela aussi à Élie (44, 16) et le livre de la *Sagesse* (4, 11). Le *Premier Hénoch* ne paraît pas connaître cette ascension définitive. Mais le *Second Hénoch* la décrit : « Pendant qu'Hénoch conversait avec son peuple, le Seigneur envoya des tenèbres sur la terre et elles couvrirent les hommes qui se tenaient avec Hénoch. Et les anges se hâtèrent, prirent Hénoch et l'emmenèrent au ciel supérieur et le Seigneur l'accueillit et le plaça devant sa face à jamais »[1]. Et l'*Épître aux Hébreux* confirme le fait : « Par la foi Hénoch fut transféré, en sorte qu'il ne vit pas la mort » (11, 5).

Il est certain que cette ascension d'Hénoch pose de multiples problèmes. Le premier était pour les chrétiens la possibilité de l'entrée au Paradis, avant que le Christ ne l'eût ouvert. Ceci pourtant n'a pas arrêté l'auteur chrétien de l'*Ascension d'Isaïe.* Il nous montre Isaïe montant au septième ciel, dans un rapt : « Et je vis là une lumière merveilleuse et des anges sans nombre. Et là je vis tous les justes depuis Adam. Je vis là saint Abel et tous les justes. Je vis Hénoch et tous ceux qui avec lui sont dépouillés des vêtements de la chair et je vis leurs revêtements de gloire. Mais ils n'étaient pas assis sur leur trône et leur couronne de gloire n'était pas sur eux » (9, 6-10).

On notera la réserve finale. Il y a une couronne de gloire que les justes n'ont pu recevoir avant le Christ. Mais ceci ne veut pas dire que leur sort, après la mort, ne soit pas déjà un sort bienheureux. Le *Premier Hénoch* distingue des demeures multiples dans les habitats célestes et oppose celles des pécheurs où ils sont malheureux et celles des justes où ils jouissent déjà d'une béatitude. Il ne faut pas oublier par ailleurs que les demeures de béatitude sont elles-mêmes multiples, que le Paradis est une montagne qui contient des zones multiples et que les cieux s'étagent en sept sphères successives. L'ascension d'Hénoch au septième ciel ne signifie donc pas qu'il soit déjà entré dans la béatitude définitive, mais que son sort est déjà un sort bienheureux et que ceci est un témoignage rendu par Dieu à sa sainteté.

1. C. 18, trad. VAILLANT, p. 65.

Une autre question est celle de l'ascension corporelle d'Hénoch. Il est dit en effet que son âme ne s'est pas séparée de son corps, mais qu'il a été enlevé vivant, en âme et en corps, dans le ciel supérieur. Il est sûr que la résurrection du corps est attendue seulement pour la fin des temps. Mais déjà, pour l'ensemble des Pères, cette résurrection eschatologique est anticipée pour les saints de l'Ancien Testament au temps de la résurrection du Christ, conformément à *Mth.*, 27, 52 : « Les corps de beaucoup de saints défunts ressuscitèrent et, après sa résurrection, ils entrèrent dans la ville sainte (= le ciel) ». L'Église a précisé que cette anticipation était sûre au moins pour la Sainte Vierge. Or dans le cas d'Hénoch, auquel la tradition joint celui d'Élie, nous sommes en présence d'une anticipation antérieure encore. Ils sont les premières préfigurations de l'Ascension du Christ et de l'Assomption de la Vierge [1].

Cette affirmation de l'assomption corporelle d'Hénoch en préfiguration de la résurrection future sera l'enseignement courant des Pères. Je n'en retiendrai qu'un des premiers témoignages, celui de saint Irénée. Il apporte comme argument en faveur de la résurrection corporelle le précédent d'Hénoch et il écrit : « Jadis Hénoch, ayant plu à Dieu, fut enlevé dans son corps, préfigurant l'enlèvement des justes : son corps pas plus que celui d'Élie, n'a été un empêchement à son transfert et à son assomption. Ce sont en effet ces mêmes mains (le Fils et l'Esprit), qui les avaient modelés à l'origine, qui ont accompli leur translation et leur assomption. Les mains de Dieu en effet s'étaient accoutumées en Adam à adapter, à tenir, à porter, à emporter, à déposer celui qu'elles avaient formé » [2].

Ainsi Dieu est maître de disposer comme il l'entend de ces corps qu'il a faits. Or, continue Irénée, « où le premier homme avait-il été placé ? Évidemment dans le Paradis, comme il est écrit. C'est de là qu'il fut expulsé dans ce monde, pour n'avoir pas obéi. C'est pourquoi les presbytres, qui sont les disciples des Apôtres, disent que ceux qui ont été transférés ont été

1. Voir R. L. P. Milburn, *Early Christian Interpretations of History*, 1954, pp. 185-186.

2. *Adv. Haer.*, 5, 5, 1.

transférés là — le Paradis en effet à été préparé pour les hommes justes et porteurs de l'Esprit ; c'est là aussi que Paul fut introduit et entendit des paroles ineffables — et qu'ils demeurent là jusqu'à la consommation, inaugurant l'incorruptibilité » [1].

Ce texte étonnant marque la souveraine liberté avec laquelle le Dieu qui a fait les corps dispose de ces corps. Il nous rapporte ensuite cette tradition primitive recueillie par Irénée, selon laquelle Hénoch a été transporté au Paradis et y demeure jusqu'à la consommation. Nous savons par ailleurs que pour Irénée le Paradis n'est que le seuil du Royaume à venir. Mais ce Paradis, Hénoch y a été introduit exceptionnellement avec son corps. Saint Éphrem reprendra l'idée d'Irénée. Dans la géographie paradisiaque qui est la sienne, le Paradis dont il est ici question est le Paradis extérieur. C'est celui dans lequel Adam avait été introduit. C'est celui où les saints déjà ressuscités sont entrés. Car on ne peut entrer au Paradis qu'avec son corps. C'est là en particulier que se trouve Hénoch : « Un des saints a fendu l'air avec son char. Les anges joyeux sont venus au-devant de lui, en voyant un corps dans leur domicile » [2].

Il est remarquable que la doctrine de l'assomption corporelle d'Hénoch qui reste imprécise dans l'Ancien Testament et le judaïsme, apparaisse au contraire comme une affirmation très nette de la tradition chrétienne la plus antique. Les ouvrages en effet qui l'enseignent sont l'*Ascension d'Isaïe*, le *Second Hénoch*, les traditions des presbytres, l'*Épître aux Hébreux*. Nous sommes donc là en présence d'une affirmation chère au christianisme. Elle atteste que, pour les premiers chrétiens, le corps même d'Hénoch avait été associé à son salut. Ainsi Hénoch dans l'ordre de l'alliance cosmique, comme Élie dans l'ordre de l'alliance mosaïque sont apparus comme des préfigurations de la résurrection du Christ.

* * *

Ainsi à travers la mystérieuse figure du saint babylonien,

1. *Ibid.*, 5, 5, 1.
2. *Hymn. Parad.*, 6, 23 ; voir Jean DANIÉLOU, *Terre et Paradis chez les Pères de l'Église*, dans *Eranos Jahrbuch*, XXII (1954), p. 454.

l'Écriture nous donne d'admirables lumières sur les immenses périodes qui ont précédé l'élection d'Abraham et en général sur le salut des « infidèles », si le mot a un sens quand il s'agit en réalité du stade primitif de la foi. Elle nous apprend qu'il y a dans cet ordre des hommes qui ont cru au vrai Dieu et à sa providence. Elle nous assure qu'ils ont été agréables à Dieu. Elle nous affirme qu'ils sont sauvés et ont joui dès leur mort de la joie paradisiaque. Elle nous montre même parmi eux des saints [1]. Ils apparaissent ainsi auprès de Dieu comme les intercesseurs des âmes innombrables qui n'ont connu Jésus-Christ ni dans la plénitude de la présence, ni dans la certitude des prophéties, mais dans cette rectitude du désir, dont la théologie dit qu'elle est déjà un baptême. Ils sont le mystérieux avent de Jésus-Christ dans l'âme païenne.

J. DANIÉLOU.

1. Saint Hénoch est mentionné le 3 janvier au Martyrologe romain.

Mariologie biblique et liturgie byzantine.

A côté des textes scripturaires majeurs que l'Église a toujours interprétés comme des témoignages inspirés sur le mystère de la Mère de Dieu, les Pères et la liturgie ont cru devoir retenir de nombreux autres textes et images bibliques pour la glorification de Marie. Or il est certain que très souvent cette application de la Bible à la Vierge paraît difficilement concorder avec le sens littéral et immédiat des passages utilisés. Aussi l'exégèse biblique moderne, avec sa méthode rigoureusement scientifique d'interprétation littérale des textes, pourrait-elle dans bien des cas considérer cette utilisation de l'Écriture comme un hommage à la Vierge relevant uniquement de la piété et dépourvu, de ce fait, de toute portée théologique. Ainsi donc est posé, pour le liturgiste comme pour le bibliste, le problème des origines et de la signification théologique de la tradition mariale de l'Église. Cette tradition est-elle toujours le fait de la seule piété ? Peut-elle tenir dans certains cas d'une exégèse authentique ? Telle est la question que nous examinerons dans le présent article en nous limitant à la liturgie byzantine.

* * *

Commençons par rappeler dans ses grands traits l'inspiration biblique des fêtes mariales que comporte cette liturgie. Nous y voyons tout d'abord un système de lectures bibliques qui sont à peu près les mêmes pour toutes les fêtes. Aux grandes vêpres des fêtes de la Nativité de la Vierge, de l'Annonciation, de l'Assomption ainsi qu'à celles des fêtes dévotionnelles de l'Intercession ou des icones vénérées, on lit toujours les trois mêmes péricopes : *Gen.*, 28, 10-17 (le songe de Jacob), *Ézéch.*, 43, 27-44, 4 (la vision de la porte fermée du Temple) et *Prov.*,

9, 1-11 (le banquet de la Sagesse). A la fête de la Présentation de la Vierge au Temple, la première et la troisième de ces lectures sont remplacées respectivement par *Exode*, 40, 1-5, 9-10, 16, 34-35 (la dédicace du Tabernacle par Moïse) et *III Royaumes (I Rois)*, 8, 1-11 (dédicace du Temple de Salomon). A la fête de l'Annonciation aux trois péricopes habituelles on ajoute deux autres lectures : *Exode*, 3, 1-8 (la théophanie du buisson ardent) et *Prov.*, 8, 22-30 (discours de la Sagesse sur ses origines). La fête de la Purification, à la fois fête mariale et fête de Notre-Seigneur, comporte des lectures qui lui sont propres : 1) une leçon composée d'extraits de la législation mosaïque concernant la consécration à Dieu des premiers-nés d'Israël (*Exode*, 13, 1-3, 10-12, 14-16, *Lév.*, 12, 1-4, 6-8, *Nombres*, 8, 16-17) ; 2) *Isaïe*, 6, 1-12 (vision du prophète et sa vocation au Temple de Jérusalem) ; 3) une leçon composée d'extraits de la prophétie sur l'Égypte (*Is.*, 19, 1-6, 12, 16, 19-21) [1].

A ces péricopes vétéro-testamentaires s'ajoutent des textes du Nouveau Testament, qui sont lus aux matines et à la messe de ces fêtes. Les matines de toutes les fêtes mariales byzantines comportent la lecture de *Luc*, 1, 39-56 (Visitation et *Magnificat*) ; la seule dérogation à cette règle est encore la Purification, dont le formulaire remplace la péricope précédente par *Luc*, 2, 25-32 (le *Nunc dimittis*). Quant aux messes de ces fêtes, leur épître est tantôt *Phil.*, 2, 5-11 (humiliation volontaire et exaltation du Fils de Dieu) [2], tantôt *Hébr.*, 9, 1-7 (description du Tabernacle de l'Ancienne Alliance) [3]. Pour ce qui est de l'évan-

1. Le choix de la première lecture des vêpres de la Purification s'explique tout seul. La deuxième a été choisie à cause de l'un des principaux thèmes de la fête, celui de la rencontre du Sauveur dans le Temple de Jérusalem par les représentants de l'Ancien Testament. La troisième lecture a été retenue soit pour des raisons chronologiques, la Présentation de Jésus au Temple ayant été suivie très rapidement par la fuite de la Sainte Famille en Égypte, soit pour des raisons théologiques, Siméon ayant reconnu en Jésus non seulement la gloire d'Israël mais aussi la Lumière pour éclairer les nations (voir l'*oikos* 6 de l'Acathiste de la Vierge).

2. Il en est ainsi pour la Nativité de la Sainte Vierge, l'Assomption et un grand nombre de fêtes secondaires.

3. Cette péricope est lue à la messe des fêtes de la Présentation de la sainte Vierge au Temple, de l'Intercession de la Mère de Dieu (1er octobre) et à celle du samedi de la 5e semaine du Carême, consacré spécialement à la glorification de la Vierge.

gile, la lecture mariale par excellence des messes mariales byzantines est essentiellement *Luc*, 10, 38-42 et 11, 27-28 (la péricope de Marthe et Marie, suivie de celle du *Beatus venter*).

Ce système de lectures à la messe comporte, toutefois, trois dérogations : 1) pour la Purification on lit *Hébr.*, 7, 7-17 (supériorité du sacerdoce de Jésus sur celui d'Aaron) et *Luc*, 2, 22-40 (récit complet de la scène au Temple) ; 2) pour la Synaxe de la Sainte Vierge, célébrée le 26 décembre et issue de l'unique festivité byzantine du V[e] siècle, on lit *Héb.*, 2, 11-18 (place de l'Incarnation dans le dessein rédempteur de Dieu) et *Math.*, 2, 13-23 (la fuite en Égypte), c'est-à-dire la suite de l'évangile de Noël ; 3) pour l'Annonciation, dont la messe reprend l'épître de la fête précédente pour la lire avec le récit évangélique de l'événement commémoré, c'est-à-dire *Luc*, 1, 24-38.

Or, la liturgie mariale byzantine ne s'est pas bornée à établir un système de lectures bibliques pour les fêtes de la Sainte Vierge. Comme toutes les autres liturgies mariales elle utilise également un certain nombre de psaumes. Deux d'entre eux y tiennent une place toute particulière : ce sont le *psaume* 44 (45), qui chante un épithalame royal, et le *psaume* 131 (132), qui glorifie le transfert de l'arche de l'Alliance dans la cité royale de David. Les formulaires de presque toutes les fêtes mariales byzantines utilisent ces deux pièces comme des psaumes d'entrée ou des psaumes alléluiatiques, ou bien ils leur empruntent leurs versets pour les *prokimena* ou les stiches des dites fêtes [1]. Notons enfin, pour achever notre tableau de l'inspiration biblique de la liturgie mariale byzantine, l'abondante imagerie biblique utilisée par les mélodes de l'Église orientale dans les tropaires, stichères et canons des fêtes de la Vierge ainsi que dans l'hymnographie mariale en général. Cette imagerie n'est pas seulement liée aux thèmes des lectures et des autres pièces bibliques contenues dans les formulaires des fêtes en question (échelle de Jacob, arche de l'Alliance, Temple de Sion, reine de l'épithalame, etc.), mais elle relève également de toute une foule d'autres thèmes,

1. A côté de ces trois psaumes mariaux majeurs, la liturgie mariale byzantine utilise également des versets des psaumes 4, 45, 65, 75, 85, 92, 96, 97, 99, 114, 115, 117, 126, etc.

dont les principaux sont ceux du Paradis, de l'*Exode* (buisson ardent, nuée protectrice pendant la marche dans le désert, Mer Rouge qui engloutit le Pharaon) et de divers miracles relatés dans les livres historiques ou prophétiques (toison de Gédéon, verge d'Aaron, montagne dont se détacha une pierre sans l'intervention d'aucune main, mère vierge d'Emmanuel, miracle des trois enfants dans la fournaise, etc.). Presque toute cette imagerie biblique s'est trouvée rassemblée dans le célèbre Hymne Acathiste de la liturgie byzantine [1]. Ce dernier, composé probablement vers 620, a fait originairement partie de l'office de l'Annonciation ; aujourd'hui il constitue à lui tout seul un office marial indépendant : celui du samedi de la cinquième semaine du Carême, spécialement consacré par le *Triodion* à la glorification de la Mère de Dieu.

Nous n'avons pas ici à retracer le développement biblique du culte de la Sainte Vierge dans la liturgie byzantine. Son histoire est aujourd'hui reconstituée grâce aux travaux remarquables de toute une pléiade d'éminents savants liturgistes catholiques [2]. Nous aurons mainte fois l'occasion au cours de notre article de nous référer aux résultats de leurs recherches. Pour l'instant, bornons-nous à signaler que le trait essentiel de l'inspiration biblique de la liturgie mariale paraît avoir été un recours constant à une interprétation purement allégorique de l'Écriture. Nous pouvons même ajouter, dans cet ordre d'idées, que parmi les lectures vétéro-testamentaires des fêtes mariales byzantines ne figurent même plus aujourd'hui des textes comme *Is.*, 7, ou *Mich.*, 5, qui précisément constituent aux yeux de l'Église ces témoignages majeurs de la mariologie biblique, dont nous avons fait mention au début de cet article [3].

1. Voir Th. MAERTENS, *Le développement liturgique et biblique du culte de la sainte Vierge*, dans *Paroisse et liturgie*, 1954, n° 4, p. 245.

2. Le lecteur trouvera un bon état de ces travaux dans l'article précité de dom MAERTENS, pp. 225-249.

3. *Is.*, 7, 10-15 a figuré parmi les lectures bibliques dans le premier formulaire de la fête mariale, célébrée au Ve siècle à Jérusalem à la date du 15 août (v. SKABOLLONOVITCH, *Les fêtes chrétiennes*, n° 6, Kiev, 1916, p. 85. Voir également Th. MAERTENS, *art. cit.*, p. 228). Dans la liturgie byzantine actuelle cette lecture ne figure que dans l'office de Noël. Il en est de même pour *Michée* 5, qui apparut pour la première fois comme

Les lectures néo-testamentaires appellent elles aussi des remarques analogues : en effet à côté des récits de l'Annonciation et de la Visitation, du *Magnificat*, etc., c'est-à-dire des textes qui ont une portée mariologique évidente, on en voit d'autres dont, à première vue, on s'explique mal l'application à la Vierge. C'est le cas, notamment, de la péricope de Marthe et de Marie, dont la lettre ne vise en aucune façon la Mère de Notre-Seigneur, et qui est pourtant devenue l'évangile de presque toutes les messes mariales byzantines. Nous aurons donc à montrer dans quel esprit la liturgie byzantine a utilisé ainsi la Bible et d'établir ensuite l'apport qui pourrait en résulter pour la mariologie en général.

* * *

Indiquons tout d'abord que la recherche de l'allégorie, considérée avant tout comme procédé littéraire ou figure de style, faisait nécessairement partie des préoccupations des hymnographes et des auteurs byzantins des formulaires des fêtes mariales. C'étaient, ne l'oublions pas, des poètes. Un de leurs buts était, précisément, de faire une œuvre de poésie religieuse. En cette qualité, ils avaient dû très souvent ne faire appel à la Bible que pour puiser à son trésor d'images poétiques. Aussi dans bien des cas avaient-ils pu faire des emprunts à l'Écriture sans avoir voulu pour autant donner une exégèse rigoureuse aux textes utilisés. C'est dans cet esprit qu'a très probablement été employé dans la liturgie mariale byzantine *Ézéch.*, 43, 27-44, 4, où il est question de l'une des portes du nouveau Temple, laquelle doit demeurer

lecture mariale dans la liturgie mozarabe au VI[e] siècle (MAERTENS, *art. cit.*, p. 235). Rappelons également que le premier formulaire de la fête mariale de Jérusalem, contenait, avec *Is.*, 7, deux autres lectures, *Gal.*, 3, 29-4, 7 et *Luc*, 2, 1-7, qui, elles aussi, ont été réservées par la liturgie actuelle pour les offices de Noël. Ainsi les textes bibliques les plus anciens, actuellement connus, de ceux qui ont servi à glorifier la physionomie liturgique de la Vierge ne se retrouvent aujourd'hui que dans le lectionnaire de Noël. Signalons, pour terminer, que nous avons essayé de montrer le bien-fondé de l'interprétation mariologique de la plupart de ces textes dans notre article en langue russe : *Révélation sur la Mère du Messie*, dans *Pravoslavnaja Myslj*, Cahier IX, Paris, 1953.

fermée pour toujours après le passage de la gloire divine. Ce texte biblique, on le sait maintenant, est apparu pour la première fois à Jérusalem au Ve siècle dans le formulaire de la fête mariale que l'on y célébrait à la date du 15 août au sanctuaire de Gethsémani [1]. Il a eu, depuis, une très grande influence dans la liturgie orientale : des commentateurs, comme Théodoret de Cyr et saint Jérôme, et, avec eux, les hymnographes, ont dit de ce texte qu'il contenait une image de la maternité virginale de Marie. Or, ce détail de la vision prophétique d'Ezéchiel est destiné, ainsi qu'en témoigne tout son contexte tant littéraire que religieux, à mettre en relief la grande vérité de la sainteté et de l'inaccessibilité de Dieu. Le miracle de la virginité inviolée de Marie relève, lui, d'une tout autre réalité religieuse, que nous préciserons plus loin, mais dont nous dirons pour l'instant qu'elle concerne non pas Dieu en lui-même mais son action dans le monde. La liturgie mariale, on le voit, a donc détaché ce passage de tout son contexte qui en déterminait la véritable portée, pour en faire une métaphore servant à exprimer une tout autre vérité religieuse. Quant à cette dernière, elle n'est éveillée dans l'esprit des fidèles que par une simple association d'images, procédé qui est le propre de toute allégorie. Et la liturgie, qui est essentiellement poésie, y a recouru dans le cas présent non pas pour démontrer le bien-fondé d'un point de la doctrine mariale de l'Église, mais pour donner une expression poétique à la vérité enseignée.

A notre avis il faut en dire autant de l'utilisation par la liturgie mariale byzantine de la riche imagerie poétique du psaume 44 (45). L'Église d'Orient se sert de différents versets ou des images isolées de ce psaume pour parler de la place de Marie dans le royaume de la Gloire [2], de son obéissance à la Parole de

1. Voir Archiprêtre C. KEKELIDZE, *Le Canonaire de Jérusalem du VIIe siècle*, Tiflis, 1912, pp. 123-124 ; SKABOLLONOVITCH, *Les fêtes chrétiennes*, nº 6, 1916, p. 88. Voir également MAERTENS, *art. cit.*, pp. 228-229.

2. C'est le cas des versets 9 et 15 de ce psaume, qui sont entrés dans le formulaire de la proskomidie et que le prêtre récite lors de l'extraction de la parcelle en l'honneur de la Vierge. Ces mêmes versets sont repris avec une signification identique dans le dogmatique du ton 4.

Dieu [1], sa vénération par toutes les générations qui l'ont proclamée bienheureuse [2]. De plus, la liturgie de la Présentation de la Vierge au Temple se sert tout spécialement de divers éléments empruntés à cet épithalame pour la description du cortège de jeunes filles, qui, selon le Protévangile de Jacques, accompagna Marie de la maison de ses parents jusqu'au temple de Jérusalem [3]. Toutes ces applications du psaume 44 (45) découlent d'une adaptation littéraire de son imagerie, laquelle, il faut le dire, convient à merveille pour une glorification poétique des épousailles du Christ et de l'Église personnifiée par la Vierge et pour une évocation de tout ce qui a pu résulter pour Marie elle-même du fait de cette réalité mystique. On serait, cependant, tenté de croire qu'étant donné la portée messianique de cet épithalame, son application à la Sainte Vierge aurait été le fait non d'une association poétique d'images mais d'une véritable interprétation typologique du psaume. Or, les réalités messianiques, préfigurées par ce dernier, ressortent de son sens religieux général ainsi que du fait que tout roi d'Israël est par là même une figure du Messie. Ce serait une erreur grave de vouloir faire résider la typologie dans la seule ressemblance des termes employés dans la traduction de ce psaume dans les Septante avec ceux que l'on rencontre à propos du Christ et de la Vierge dans l'Évangile, les apocryphes ou les formulations doctrinales de l'Église. Donc, comme c'était le cas du chap. 44 d'Ézéchiel, le psaume 44 (45), sert ici à exprimer une vision théologique de l'Église, et non à fournir un appui scripturaire. Ces deux exemples suffisent pour nous permettre de dégager le critère d'une interprétation purement allégorique de la Bible par la liturgie : un mot, une image, détachés de leur contexte soit littéraire soit théologique, le plus souvent les deux à la fois, servent à exprimer une vérité religieuse sans rapport avec la réalité visée par leur contexte primitif. Ce critère nous permettra de déceler si dans d'autres cas la liturgie, appliquant la Bible

1. ℣. 11, qui sert parfois de *prokimenon* marial.
2. ℣. 18, qui constitue le *prokimenon* habituel des fêtes de la Sainte Vierge.
3. Voir le psaume du veličanie de la fête de la Présentation.

à la Vierge, a voulu y chercher autre chose que des moyens d'expression littéraire.

* * *

Parmi les lectures bibliques des fêtes de la Vierge nous trouvons, on l'a vu, deux textes sapientiels de la plus haute importance théologique ; il s'agit des chapitres 8 et 9 du livre des *Proverbes*. Le livre des *Proverbes* a été utilisé de très bonne heure par les formulaires orientaux : ainsi *Prov.*, 31, 29-31, c'est-à-dire l'éloge de la femme forte, a figuré au Ve siècle parmi les lectures de la première fête mariale à Jérusalem [1]. Mais très tôt cette péricope a été remplacée par les deux lectures sapientielles actuelles, dont la seconde se retrouve dans le formulaire de toutes les fêtes mariales, tandis que la première paraît être réservée tout spécialement à l'Annonciation [2]. L'histoire du développement du thème sapientiel dans la liturgie mariale byzantine nous permet déjà de supposer que nous avons là une recherche de caractère théologique. Les deux péricopes traitent, on le sait, de la Sagesse divine elle-même. L'hymnographie byzantine pourtant n'utilise, dans les chants mariaux, aucune image relative à ce thème, et ne donne aucune explication de son application à Marie. Quant aux raisons invoquées par les liturgistes russes du XIXe siècle, elles ne relèvent que de généralités [3]. Il faudrait, à notre avis, chercher cette explication dans le rapprochement du thème biblique de la Sagesse avec ceux des fêtes mariales où nous le voyons apparaître pour la première fois.

Le thème de la Sagesse divine est un thème biblique très vaste qui comprend, à son tour, un grand nombre de thèmes secondaires. La Sagesse désigne tout d'abord le plan mystérieux de Dieu, relatif au gouvernement divin des destinées des hommes

1. Voir MAERTENS, *art. cit.*, p. 228 et aussi C. KEKELIDZE, *l. c.*, pp. 123-124. Ajoutons ici que la péricope *Sag.*, 8, 8-24 a figuré à Jérusalem au VIIe siècle, sous le nom de la lecture des *Proverbes*, parmi les lectures de la fête du 8 septembre (A. DMITRIEVSKY, *Description des manuscrits liturgiques*, Kiev, 1895, pp. 262-67, cf. SKABOLLONOVITCH, *l. c.*, n° 1, p. 27).

2. Voir MAERTENS, *art. cit.*, pp. 240 et 246.

3. Ainsi SKABOLLONOVITCH : ces lectures parlent de la place de la Sainte Vierge dans la Maison de Dieu, c'est-à-dire dans l'Église (*Les fêtes chrétiennes*, n° 1, p. 45).

ou du monde dans son ensemble. C'est également l'action divine afférente à la réalisation de ce plan. C'est aussi un don charismatique envoyé par Dieu et permettant à la sagesse humaine de participer à la Sagesse divine, ce qui se traduit par la révélation aux hommes d'une ligne de conduite positive qui doit leur procurer le bonheur et les rendra agréables à Dieu. La Sagesse c'est aussi tout ce que Dieu a fait vis-à-vis d'Israël, notamment son élection, la révélation qui lui a été faite de la Loi ainsi que l'habitation de Dieu au milieu de son peuple dans le Saint des Saints du Tabernacle ou du Temple *(Ben Sirah)*. Le thème de la Sagesse comprend encore celui de la rétribution *(Proverbes, Job)* et même celui de l'immortalité, puisque c'est en définitive la Sagesse qui l'assure, car c'est elle qui accorde la véritable rétribution au juste en lui garantissant une survie heureuse après la mort *(Livre de la Sagesse)*. Les formulaires byzantins n'ont retenu, on l'a vu, que les deux péricopes sur la Sagesse extraites du livre des Proverbes. Mais n'oublions pas que le thème de la Sagesse a été éclairé pour l'Église par tout le développement ultérieur que lui a donné la tradition vétéro-testamentaire dans son ensemble, mais principalement par la révélation nouvelle dont il a été l'objet dans le Christ. L'Esprit-Saint qui conduit l'Église est tout à la fois Esprit de prière (*Rom.*, 8, 26-27) et Esprit de vérité (*Jean*, 16, 13). Aussi sommes-nous habilités de penser que la liturgie mariale de l'Église ne se serait pas bornée à considérer la Sagesse à travers le seul livre des *Proverbes*, dans le cas où elle aurait songé à une utilisation théologique de ce thème, mais à travers toute la plénitude de la Révélation.

Le chapitre 8 des Proverbes, comme il a été déjà dit, constitue l'une des lectures propres à la fête de l'Annonciation. Or le thème central de cette fête est celui de l'achèvement. Toute l'hymnographie de la fête voit dans l'événement commémoré le signe de la réalisation des promesses divines : celles-ci prennent corps, les nouveaux temps commencent, le plan de Dieu s'est accompli. Cette idée de l'achèvement du plan divin nous permet de voir le sens de l'application du thème de la Sagesse à Marie dans le cadre de cette fête : c'est par Marie, en effet, que les ébauches passées prennent corps de la manière la plus éclatante. La nou-

velle de la naissance d'un Sauveur, à la fois Fils de Dieu et fils de Marie, constitue bien la révélation du mystère le plus étonnant du plan de la Sagesse divine. L'acceptation de ce message par Marie, qui impliquait l'adhésion libre de la créature à l'offre de salut que lui faisait son Créateur, était en même temps la preuve la plus manifeste du succès remporté par la Sagesse divine dans son action éducatrice vis-à-vis d'Israël : la sainteté de Marie, acceptant le salut au nom de la création tout entière et devenant, de ce fait, l'instrument de l'incarnation du Fils de Dieu apparaît, en effet, à la lumière de cette festivité mariale, comme le but final de toute la pédagogie divine de l'Ancienne Alliance. D'autre part, c'est en Marie et par son fait que s'est réalisée de la façon la plus parfaite au moment de l'Annonciation cette habitation de Dieu au milieu de son peuple, qui, selon le Siracide, constituait l'aspect principal de la révélation de la Sagesse divine en Israël. En utilisant le thème de la Sagesse, la liturgie byzantine de l'Annonciation parvient ainsi à mettre en évidence aux yeux des fidèles que la Sagesse divine n'a réellement planté sa tente parmi les hommes (*Jean*, 1, 14 ; cf. *Sir.*, 24, 12-13) que lorsque le Verbe divin s'était fait chair par le fait du message divin librement accepté par Marie. Et c'est sans doute pour expliciter davantage le mystère de la révélation de la Sagesse par le fait et dans la personne de la Vierge que la liturgie byzantine de l'Annonciation fait lire à la messe de cette fête *Héb.*, 2, 11-18, où il est précisément question de la participation du Verbe à la chair et au sang pour la libération des hommes de leur assujettissement à la mort [1], c'est-à-dire de l'Incarnation envisagée comme l'accomplissement même du dessein rédempteur de Dieu.

Quant à *Prov.*, 9, 1-11, la seconde péricope sapientielle utilisée dans les formulaires des fêtes mariales byzantines, elle apparut pour la première fois, ainsi que le montre le typicon de Patmos [2], à l'occasion de l'office de l'Assomption. Cette péricope, on le sait, décrit la Sagesse bâtissant sa maison et lançant des invitations au festin qu'elle a préparé. Cette Sagesse peut être interprétée

1. Voir MAERTENS, *art. cit.*, p. 246.
2. *Ibid.*, p. 239.

tout d'abord comme étant l'incarnation de l'Église elle-même. Mais pour comprendre la portée mariologique de cette péricope, il faut, nous semble-t-il, prendre en considération le caractère pascal très net, que l'Assomption a reçu dans la liturgie. L'Église, en effet, y célèbre non seulement la Dormition, autrement dit la mort de la Vierge, mais sa résurrection glorieuse et son entrée, avant toutes les autres créatures, dans le Royaume de la Gloire. La liturgie de cette fête souligne en même temps que la vocation de l'Église tout entière se trouve ainsi réalisée par anticipation dans la personne même de Marie, qui est la première à achever le dessein pascal de Dieu. Or ce dessein, l'*Épître aux Éphésiens* nous le dit notamment, s'identifie avec le plan de la Sagesse divine. Celle-ci donc se trouve également réalisée dans la résurrection de la Vierge, d'autant plus que, le livre de la Sagesse nous le montre, l'action divine afférente à ce plan suscitait, avant même la venue du Christ, des espoirs d'une immortalité heureuse, sinon d'une véritable résurrection. Envisagé sous cet angle, le choix de *Prov.*, 9, comme lecture mariale devient aisément explicable, et l'image du banquet de la Sagesse décrit par la péricope utilisée prend le sens d'une préfiguration du banquet messianique dans le Royaume de la Gloire. Par l'emploi liturgique de cette péricope, l'Église veut affirmer que d'ores et déjà la Vierge Marie participe à ce banquet, parce que par le fait de la Sagesse divine elle devint le terrain d'inauguration de l'ère nouvelle qui résulta de l'incarnation de cette même Sagesse dans la personne de Jésus-Christ, à la fois Fils de Dieu et fils de Marie.

De ce que nous venons de dire du banquet de la Sagesse il semblerait découler que le choix de *Prov.*, 9, comme lecture mariale aurait été déterminé pour une certaine part par une association d'images. Pourtant nous avons là autre chose qu'un moyen littéraire servant à l'expression d'un enseignement théologique. Il ne s'agit pas là d'une image isolée de son contexte, mais de l'utilisation de tout un thème qui nous met ici en présence d'une véritable théologie, à la fois liturgique et biblique. Sans prétendre que les textes sapientiels utilisés par la liturgie mariale visent expressément la Vierge, l'Église fait ici simplement appel à leur sens typologique, lequel a trouvé sa pleine réalisation dans l'œuvre et dans la personne du Christ. L'idée qu'elle met en avant

est celle du triomphe d'ores et déjà total du royaume de Dieu dans la Vierge, vérité qu'elle explique en soulignant, dans sa liturgie, la place unique tenue par Marie dans le dessein de Dieu. Aussi veut-elle affirmer par le choix qu'elle a fait des lectures sapientielles que ce triomphe comporte notamment la pleine réalisation dans la personne de Marie de tout ce qui n'a été qu'ébauché par la Sagesse divine sous l'ancienne économie. Ainsi précisée, l'utilisation du thème sapientiel par la liturgie mariale byzantine nous apparaît fondée, non pas sur une association d'images poétiques, mais sur un rapprochement des faits scripturaires relatifs à la révélation d'une seule et même réalité religieuse sous l'un ou l'autre des deux Testaments. Ce procédé se justifie pleinement par les analogies qui existent quant à l'action de Dieu entre l'ancienne économie et la nouvelle, ainsi que par la continuité du dessein de Dieu.

* * *

Étant donné le caractère quasi universel du thème de la Sagesse, les autres thèmes bibliques des offices mariaux byzantins peuvent être traités très souvent comme des motifs isolés du grand thème sapientiel repris et développé par la liturgie mariale.

Il en est ainsi, en premier lieu, de tout ce qui se rapporte à l'Arche de l'Alliance, au Tabernacle de Moïse ou au Temple de Salomon, à Jérusalem, cité de Dieu, c'est-à-dire à l'habitation de Dieu au milieu de son peuple, thème particulièrement cher au Siracide, qui a décrit la Sagesse divine établissant sa demeure dans le Saint des Saints du Tabernacle de Sion. La liturgie mariale de l'Église d'Orient a appliqué à la Vierge les thèmes bibliques du Temple, de l'Arche ou de Jérusalem dès le Ve siècle, ainsi que nous le montrent les formulaires de la festivité mariale hiérosolymitaine, qui était célébrée aux sanctuaires de Kathisma et de Gethsémani, centres d'intérêt des récits apocryphes sur la vie et la mort de Marie [1]. Dans la liturgie actuelle ces thèmes se traduisent par l'emploi fréquent et très varié de divers versets du psaume 131 (psaume du transfert de l'arche) et de ceux des psaumes 45, 64, 85, 86, 92, 96, etc. (psaumes de Sion), ainsi que

1. *Ibid.*, pp. 227-229.

par des lectures telles que *Ézéch.*, 43, 27 - 44, 4, *Exode*, 40, *I Rois (III Royaumes)*, 7, 51 - 8, 11 et *Hébr.*, 9, 1-7. Il s'y est même traduit par l'institution de deux fêtes, tout spécialement consacrées à la glorification de la Vierge en tant que nouveau Temple, nouvelle Arche de l'Alliance et nouvelle Sion, à savoir la Purification et la Présentation de la Sainte Vierge au Temple. Ainsi que l'a montré dom Maertens [1], la liturgie byzantine a utilisé ces thèmes en se servant du cadre historique de l'ancienne liturgie hiérosolymitaine pour y célébrer le mystère même de Marie. On peut dire que son but est de montrer que, du fait de sa maternité, c'est Marie qui dans la nouvelle économie tient la place et du Temple, et de l'Arche, et de Sion : en effet, ayant enfanté le Verbe incarné, elle est devenue par là même le vrai habitacle de la Divinité. Tout comme pour les textes sapientiels, nous avons ici une utilisation du sens typologique de l'Ancien Testament. En effet, la présence du Dieu d'Israël dans le Saint des Saints du Temple de Sion est bien une préfigure de l'Incarnation, par laquelle la Cité s'est confondue avec le Temple et le Peuple est devenu un avec son Dieu. Marie donc là aussi est présentée comme le terrain d'inauguration des réalités nouvelles. La liturgie mariale nous montre ces réalités comme découlant du caractère même de la maternité de Marie. Celle-ci est, en effet, telle que, même après la naissance de Jésus, Marie demeure en communion étroite avec lui par l'Esprit-Saint qu'elle a reçu pour l'enfanter. Elle est donc toujours son habitacle et son temple. Une telle intimité avec le Christ peut bien devenir par la grâce le fait de tout fidèle. Mais Marie a reçu pour cela l'Esprit-Saint tout entier (*Luc*, 1, 35), ce qui fait que non seulement sa place est unique dans le dessein rédempteur de Dieu, mais, par sa maternité, elle est devenue le centre mystique du nouveau peuple de Dieu, l'Église, laquelle est à la fois corps du Christ et temple de l'Esprit. La liturgie mariale nous le montre en établissant là encore, à l'aide de témoignages bibliques, le rapport d'analogie et de continuité qui existe entre les économies de l'ancienne et de la nouvelle loi. Aussi, les images extrêmement abondantes engendrées par le thème des liturgies mariales se rapportent-elles toutes, tout en

1. *Ibid.*, pp. 229, 239-241, 248-249.

étant des images poétiques, aux faits religieux que l'Église découvre s'être réalisés en Marie.

Or la liturgie mariale parle aussi de l'élection de Marie. Quelquefois, elle met cette vérité en rapport avec l'élection d'Israël, thème biblique proche de celui de la présence divine, et, comme celui-ci, pouvant être rangé parmi les thèmes sapientiels, puisqu'il a été développé particulièrement par *Bar.*, 3, 9 - 4, 4, *Ben Sirah* et la *Sagesse*. Dans la liturgie mariale byzantine, il se traduit notamment par la lecture, aux vêpres des fêtes de la Vierge, de la péricope *Gen.*, 28, 10-17, qui relate le songe de Jacob. De prime abord là aussi on pourrait être tenté d'expliquer le choix de cette lecture par une simple association d'images poétiques, ce que laisserait supposer l'oikos 2 de l'hymne acathiste, qui salue dans la Vierge l'échelle céleste, par laquelle Dieu descendit sur la terre. Or, n'oublions pas la place que tient ce récit dans tout le contexte de la vie de Jacob, dont il fait partie. Le sujet religieux de cette vie, telle qu'elle nous est présentée par l'auteur du livre de la Genèse, est justement la doctrine de l'élection illustrée par le cas de Jacob, ancêtre immédiat du peuple choisi par Dieu. La portée immédiate de la théophanie de Béthel, décrite dans le chap. 28, est de confirmer son élection au patriarche et de le désigner comme l'héritier des promesses et le procréateur du peuple qui doit être l'instrument de l'économie divine du salut. Placée dans le cadre de la liturgie mariale, cette péricope biblique permet à l'Église d'entrevoir que c'est la Vierge Marie qui est le but final de la mission d'Israël en tant que peuple élu ainsi que la raison immédiate de son élection comme de toute l'éducation dont il a été l'objet de la part de Dieu. C'est là qu'apparaît tout le caractère providentiel de l'image biblique de l'échelle de Jacob. Cette échelle était posée à terre et son sommet touchait le ciel (v. 12). Ces détails signifient qu'elle avait été dressée à partir de la terre et qu'elle devait permettre à Dieu de venir à sa créature. Nous savons, en effet, que Dieu ne peut sauver cette dernière qu'à la condition pour elle de bien vouloir accepter son salut. Aussi, dans l'oracle envoyé à Jacob en sa qualité d'ancêtre immédiat du peuple élu, l'image de l'échelle mieux que toute autre image traduit-elle pour l'Église le rôle de la descendance de Jacob comme instrument de la révélation divine sous l'Ancienne

Alliance, et comme peuple appelé à donner au monde la Mère de Dieu. Ainsi c'est finalement dans la Vierge Marie que cette image reçoit tout son accomplissement car, en acceptant librement la place qui lui était assignée dans le dessein de Dieu, Marie permettait à Dieu de venir réellement sur la terre et elle devenait elle-même l'instrument de cette venue du fait de sa maternité. Nous retrouvons donc, à propos de l'échelle de Jacob, tout ce que nous avons déjà dit sur l'utilisation du thème de la Sagesse dans l'office byzantin de l'Annonciation ; mais nous voyons ici se dessiner en outre la doctrine de Marie seconde Ève, qui trouve elle aussi maint écho dans l'élément hymnographique de cette même fête. Donc là également la liturgie fait un usage théologique de la typologie biblique impliquée dans la péricope utilisée. Nous pouvons seulement ajouter que dans le cas présent le rapport de continuité entre le rôle du peuple de l'Ancienne Alliance et son accomplissement dans la Vierge se montre tellement évident que l'on pourrait même être tenté de parler ici d'un sens plénier[1].

* * *

Mais le thème de l'élection et du rôle de la Vierge dans l'économie divine du salut doit être complété nécessairement par celui de sa sainteté personnelle. Bénie entre toutes les femmes, exaltée au-dessus de toutes les créatures, Marie apparaît aux yeux de l'Église comme le modèle même de la sainteté. Nous rejoignons donc ici à propos de la Vierge un nouvel objet des préoccupations sapientielles, celui de la conduite à tenir envers Dieu pour lui être agréable et pour mériter de lui la véritable Sagesse. La liturgie mariale byzantine a certes glorifié la sainteté de Marie dans ses hymnes. Mais elle a essayé également de justifier ce thème sur le terrain biblique. C'est ce que nous prouve l'histoire de la péricope qui constitue aujourd'hui l'évangile de la messe de presque toutes les fêtes mariales. Nous savons qu'en Orient on lisait au VII[e] siècle, à l'évangile de certaines fêtes de la Vierge, notamment à celle du 8 septembre[2], *Luc*, II, 27-32, c'est-à-dire l'épi-

1. Sur la façon d'envisager le sens plénier à partir de la théologie orthodoxe voir notre étude : *Révélation sur la Mère du Messie*.
2. Cfr A. Dmitrievsky, *op. cit.*, pp. 262-269. Voir aussi Skabollonovitch, *op. cit.*, n° 1, p. 27.

sode du *Beatus venter*. Très tôt, ainsi que nous le montre notamment l'office de l'Assomption, tel qu'il se célébrait vers la même époque à Byzance [1], cette péricope s'est trouvée rattachée à celle de Marthe et de Marie (*Luc*, 10, 38-42). Celle-ci avait été utilisée en Occident dans le Commun des vierges avant de devenir l'évangile de l'Assomption de la liturgie romaine [2]. Comme le remarque dom Maertens, le *Beatus venter* a bien été accolé à la péricope de Marthe et de Marie pour rendre plus marial un texte destiné avant tout à l'office des vierges [3]. Mais nous devons également ajouter qu'il l'a aussi été pour montrer que le mérite devant Dieu de la Théotokos ne pouvait pas résider dans sa seule maternité. C'est ainsi qu'au XIe siècle entend cette péricope Théophylacte de Bulgarie, dont le commentaire sur ce texte est inscrit pour être lu à titre de leçon patristique pendant l'office de la Présentation de la Sainte Vierge au Temple [4].

Peut-on tenir cette interprétation pour justifiée par la portée religieuse de ces textes eux-mêmes ? Saint Luc, ne l'oublions pas, était disciple de saint Paul. Il est certain aussi que pour lui les personnages de Marthe et de Marie, bien que considérés pour eux-mêmes, étaient en même temps des préfigurations des réalités nouvelles, qui devaient résulter de la prédication de l'Évangile du Christ. C'étaient, évidemment, d'une part, la Synagogue qui voulait à tout prix retourner à la justification par les œuvres, et de l'autre, l'Église qui, s'abîmant aux pieds du Maître, mettait tout son espoir dans la foi vive. Si donc la liturgie a fait lire un tel évangile aux fêtes de la Vierge, c'est qu'elle a tenu là à souligner que la Mère du Seigneur a été aussi glorifiée par son Fils, parce qu'elle avait suivi la voie qui est celle de l'Église tout entière, autrement dit celle de la foi sans réserve à la Parole de Dieu [5].

1. D'après le *Kalendarium Ecclesiae Constantinopolitanae*, cité par MAERTENS (pp. 238-239).
2. Voir MAERTENS, *art. cit.*, p. 234 et suiv.
3. *Ibid.*, p. 239.
4. Voir SKABOLLONOVITCH, *l. c.*, n° 3, p. 101.
5. La péricope de Marthe et de Marie a été retenue par la liturgie des vierges sans doute parce que sous l'influence des textes comme *Is.*, 56, 1-8, on a très tôt assimilé dans l'interprétation allégorique les enfants aux œuvres. A titre d'exemple de cette assimilation on peut indiquer le 10e tropaire dans la 4e ode du Canon de saint André de Crète.

Interprétant ainsi ce qui constitue la manifestation essentielle de la sainteté personnelle de la Vierge, la liturgie mariale ne fait que suivre encore le témoignage de saint Luc lui-même. C'est bien lui, en effet, qui nous rapporte, appliquées à la Vierge, ces paroles significatives : « Heureuse celle qui a cru » (*Luc*, 1, 45). C'est lui également qui, tout au début de son Évangile, nous fait saisir ce qu'a été la foi de la Vierge, en mettant en parallèle l'annonciation faite à Zacharie, qui ne peut s'engager à croire qu'à la condition de se voir accorder un signe (1, 18), et celle faite à Marie, qui croit le messager céleste sur sa simple parole (1, 34-38) [1]. Donc, sans viser expressément la Vierge, la péricope de Marthe et de Marie, complétée par celle du *Beatus venter*, retrouve, néanmoins, tout son sens dans la liturgie mariale. Elle rappelle, tout d'abord, que la vie de Jésus n'était, en somme, qu'une allégorie pressante des réalités nouvelles qu'elle allait manifester [2]; elle certifie, ensuite, que ces réalités ont trouvé leur première et leur plus éclatante manifestation dans la personne de la Vierge. Là encore la liturgie souligne que la Vierge se trouve au centre même du mystère de l'Église, dont elle est de ce fait la meilleure personnification. Le but de toute vie chrétienne n'est-il pas l'enfantement par la grâce de ce même Verbe que la Vierge enfanta par la chair ? Et le moyen qui y mène n'est-il pas cette foi sans réserve qui s'est exprimée en ces paroles bien connues de Marie : « Mon âme glorifie le Seigneur » et dont elle a fait preuve dans toutes les circonstances de sa vie terrestre ? Et c'est sans doute pour mieux faire ressortir cette vérité, à la fois mariale et ecclésiologique, que la liturgie byzantine a choisi comme épître des mêmes fêtes la péricope *Phil.*, 2, 5-11, qui convie tout croyant à suivre le Christ dans son acte d'obéissance totale à la volonté du Père comme dans son exaltation glorieuse.

* * *

Nous sommes ainsi amenés au thème de la glorification de la

1. La chose a été admirablement mise en lumière par le P. Troadec dans son opuscule : *La Vierge : témoignage de la Bible*, Cahiers Saint-Jacques, nº 13, 1954.
2. Cfr dom C. Charlier, dans *Bible et Vie Chrétienne*, nº 7, 1954, pp. 4-5.

Vierge. Ce thème, à première vue, paraît sans rapport avec la Sagesse comme avec les éléments bibliques utilisés par la liturgie mariale byzantine. Or celle-ci se plaît particulièrement d'évoquer dans ses offices les grands miracles bibliques tels que ceux du buisson ardent, du passage de la mer Rouge, de la toison de Gédéon, du rocher du désert, de la verge d'Aaron, etc. Or tous ces miracles constituent des signes de la transfiguration de la réalité empirique par son contact avec la réalité divine se révélant dans le monde. Employant la terminologie biblique, on pourrait dire que ces signes représentent l'esprit agissant sur la chair et la rendant également esprit. Le Christ le traduisit par ces paroles bien connues mais souvent mal interprétées : « Ce qui est né de la chair est chair, ce qui est né de l'esprit est esprit » (*Jean*, 3, 6). Ainsi entendus, ces miracles nous apparaissent comme des préfigurations de la glorification future de la création tout entière dans le Christ ressuscité des morts et exalté à la droite du Père. Ainsi donc évoqué par cette imagerie biblique, le thème de la transfiguration glorieuse de l'ordre créé rappelle dans la liturgie de la Vierge que celle-ci est la première entrée dans le Royaume de la Gloire, où le reste de l'Église n'entrera pleinement qu'à la fin des temps.

Ainsi comprise, toute cette imagerie biblique permet également aux fidèles, grâce au thème de la Résurrection et de l'Assomption de la Vierge, de rejoindre un sujet maintes fois médité par les livres sapientiaux et concernant la rétribution divine. Nous savons, en effet, qu'après les interrogations de Job et les affirmations désabusées de l'Ecclésiaste, le livre de la Sagesse a expressément prévu la possibilité d'une rétribution outre-tombe. La justesse de cette vue a été pleinement confirmée par la Résurrection du Christ, qui a même apporté une espérance bien plus grande en donnant à tous la résurrection dans la chair, et en ouvrant la possibilité aux élus de participer par la grâce à la vie divine elle-même. Donc, reprenant ce thème de concert avec l'imagerie biblique de la créature glorifiée par la révélation dans le monde de la puissance du Créateur, la liturgie mariale byzantine entend rappeler par là aux fidèles que, sous l'économie de la nouvelle Loi, cette glorification est non seulement promise, mais,

d'ores et déjà acquise, ainsi que le manifestent la Résurrection et l'Assomption de la Mère de Dieu.

* * *

Mais il y a plus. L'utilisation liturgique de ces miracles vétéro-testamentaires nous permet de saisir le sens d'une autre vérité que l'Église enseigne à propos de la maternité de la Vierge et qui concerne la non-violation de sa virginité par la naissance de son Fils. Nous devons remarquer, en effet, que tous les miracles dont nous venons de parler, et qui sont des victoires remportées par Dieu sur l'ordre de la loi naturelle, ont été très souvent mis par la liturgie byzantine en rapport avec le miracle de la virginité inviolée de Marie [1]. Cela nous invite à considérer celui-ci comme tenant déjà de la glorification de la Vierge, c'est-à-dire comme étant ontologiquement identique à sa résurrection, dont il serait par là même une préfiguration et un gage. En effet, l'incarnation et l'habitation du Verbe dans le sein de Marie ont bien constitué une entrée divine dans la réalité de ce monde. Cette entrée était celle de la plénitude elle-même de la divinité. Toute la phénoménologie de la naissance terrestre ne pouvait pas ne pas se trouver transfigurée par le seul fait d'une telle entrée. Il en est résulté que la maternité de Marie était demeurée virginale par la force même des choses. La virginité inviolée de Marie est donc une conséquence logique du caractère divin de sa maternité. Le dogme que l'Église confesse à ce sujet ne se présente donc aucunement comme une invention pieuse à qui ferait défaut tout appui scripturaire. La liturgie mariale byzantine nous le présente au contraire avec celui de la résurrection de la Vierge comme une conséquence absolument nécessaire de cette réalité nouvelle qui a été instaurée par le Christ et que l'Évangile appelle le Royaume de Dieu. Tout comme pour les autres thèmes bibliques qu'elle utilise pour sa mariologie, la liturgie byzantine ne fait

1. Ainsi l'image du buisson ardent est utilisée comme une analogie du miracle de la virginité inviolée de Marie dans le dogmatique du ton 2, tandis que celle du passage de la mer Rouge est utilisée dans le même sens par le dogmatique du ton 5.

que replacer là encore des faits scripturaires isolés dans le cadre de la Révélation tout entière. Nous devons donc lui reconnaître ici comme là-bas un esprit de véritable exégèse théologique.

D'autre part, notre analyse nous montre qu'à côté de simples images poétiques tirées de la Bible, la liturgie se sert également de textes et d'images scripturaires comme de symboles religieux. A la différence des images poétiques, ces derniers participent réellement aux réalités religieuses qu'ils servent à représenter.

Nous sommes donc ramenés à la question de la valeur de l'inspiration biblique de la liturgie mariale byzantine et à celle de son apport doctrinal. Notre analyse nous montre le caractère essentiellement théologique de cette inspiration. Même dans les cas d'un allégorisme pur et simple, c'est-à-dire lorsqu'elle utilise les images bibliques comme de simples images poétiques, dont elle se sert pour chanter la gloire de la Vierge, cette liturgie demeure dominée par des préoccupations théologiques, puisque très souvent elle dépeint à l'aide de cette imagerie biblique telle ou telle vérité mariale enseignée par l'Église. Mais notre analyse nous révèle également que le souci principal de la liturgie mariale de l'Église a été moins d'exprimer des vérités isolées que de les interpréter à la lumière de la Révélation tout entière. C'est bien dans ce but qu'elle a fait appel à des textes bibliques faisant état de la révélation vraie, bien que partielle et fragmentaire, que Dieu accordait au monde sous l'ancienne Loi, et à des péricopes néo-testamentaires, qui, telles que celle de Marthe et de Marie ou *Phil.*, 2, mettent en valeur les divers aspects de la plénitude de la vie en Dieu, dont la possibilité a été donnée aux hommes en Jésus-Christ. Elle se sert de ces témoignages bibliques pour proclamer que toute cette plénitude a d'ores et déjà reçu toute sa réalisation et qu'elle possède, grâce à cela, son expression la plus parfaite dans la Sainte Vierge, centre mystique de l'Église considérée comme le nouveau peuple de Dieu. Dans cette utilisation de la typologie et, en général, de toute l'imagerie biblique qui s'y rapporte, la liturgie mariale n'entend nullement affirmer, sauf peut-être dans les rares cas d'un sens plénier, que tout ce qu'elle dit de la Vierge se trouve contenu dans la lettre même des textes dont elle se sert. Ce qu'elle affirme là c'est la foi de l'Église en la force et en la réalité du Royaume de Dieu, lequel est déjà

venu avec puissance par le fait de la victoire du Christ. C'est bien cette venue avec puissance qui, aux yeux de l'Église, a rendu possible pour tout ce qui, dans l'Ancien Testament, n'était qu'une préfiguration du Royaume et à tout ce qui en constituait une manifestation dans l'Évangile, de recevoir son accomplissement total dans la personne de la Vierge de Nazareth, qui a été choisie par Dieu pour être dans son dessein la vraie échelle de Jacob et pour devenir par cela même l'Arche, le Temple et la Cité de Dieu sous la nouvelle Alliance.

L'analyse qui précède de l'imagerie biblique utilisée par la liturgie mariale byzantine, nous permet de voir que la mariologie de l'Église d'Orient est tout entière centrée sur la maternité de Marie et sur le caractère divin de cette maternité [1]. Elle fait ressortir, en effet, que c'est de là que découlent toutes les autres vérités que l'Église enseigne sur la Vierge. Il en est ainsi notamment de la virginité inviolée de Marie, que la liturgie présente, en faisant état des manifestations vétéro-testamentaires du grand principe d'action divine dont relève ce miracle, comme étant une anticipation de sa glorification future et une conséquence nécessaire de l'habitation du Verbe incarné en son sein. C'est là que nous voyons apparaître le caractère christologique, voire christocentrique de la mariologie byzantine : toute sa liturgie, par les éléments bibliques qu'elle utilise, proclame bien, en effet, que l'on n'honore pas Marie indépendamment de son Fils et de l'œuvre accomplie par ce dernier. C'est là également que résiderait, à mon sens, l'explication de ce que, dans l'Église d'Orient, il n'existe, à part la définition du concile d'Éphèse, aucune autre formule dogmatique concernant sa doctrine mariale. L'Église grecque, en effet, s'est contentée jusqu'à présent dans ce domaine de son enseignement du seul témoignage

1. Aussi le thème occidental, celui des épousailles mystiques de la Vierge, n'a presque pas été développé par la liturgie byzantine. C'est peut-être cette prédominance du thème de la maternité divine qui explique la non-utilisation par cette liturgie du *Cantique des Cantiques*. D'après Skabollonovitch (*op. cit.*, n° 6, pp. 62 et suiv.), ce livre n'apparaît dans la liturgie mariale byzantine que dans un sermon de saint André de Crète sur l'Assomption, qui est lu aux Matines de cette fête à titre de leçon patristique.

liturgique. Elle s'en est contentée, car sa mariologie se trouve entièrement impliquée dans sa doctrine sur le Christ. Ce qu'elle affirme de la Vierge, elle le fait découler de sa foi en Jésus et en sa victoire, qu'elle sait être d'ores et déjà une réalité. Une définition dogmatique nouvelle ne saurait rien ajouter quant au fond à cette foi, puisque celle-ci a trait au dogme essentiel de l'Église. L'affirmation liturgique lui suffit donc. Tout comme sa foi, elle vient de son expérience mystique. Et tout comme c'est le cas des doctrines formulées, ce témoignage liturgique porté par l'Église sur la Vierge se révèle également comme étant scripturaire. Ne s'est-il pas, en effet, constamment exprimé par la Bible et ne consiste-t-il pas en un message du Royaume de Dieu tel que nous le dépeint la réalité biblique tout entière ?

Alexis KNIAZEFF.
Paris, Institut Saint-Serge.
Juillet 1955.

La notion wiclifienne de l'épiscopat dans l'interprétation de Jean Huss.

Lorsqu'il traite de l'épiscopat et des qualités essentielles du « véritable évêque », Huss ne manque jamais de puiser dans un fichier de textes patristiques rassemblés, semble-t-il, *ad hoc*. J'ai examiné ces textes ailleurs, m'efforçant de montrer que l'argument patristique de Huss était probant malgré ses lacunes. Par le fait même il devenait évident que, si tous les propos de Huss n'étaient pas à l'abri de critiques, s'il s'était même exprimé fréquemment de manière à « scandaliser les oreilles pieuses », son idée de l'épiscopat était traditionnelle et catholique [1].

On peut arriver à la même conclusion en vérifiant (ici, comme en beaucoup d'autres questions) la prise de position de Huss à l'égard de Wiclif [2]. Malgré certaines apparences qui ont plaidé et continuent à plaider contre lui, Huss n'a pas suivi Wiclif dans l'hérésie en ce point.

* * *

En réponse à la condamnation des quarante-cinq articles de Wiclif, portée en juillet 1412 par les « huit docteurs » à Žebrák et peu de jours plus tard par l'assemblée du clergé à Prague, Huss et ses partisans avaient résolu de défendre solennellement un certain nombre des articles incriminés. Parmi ceux-ci figurait la

1. Voir : 1054-1954, *L'Église et les Églises*, t. II, Chevetogne, 1955, p. 241 à 261.

2. Voir, quant à l'Eucharistie : *Rev. sc. rel.*, Strasbourg, t. 27, 1953, p. 357 à 373 et : *Rech. sc. rel.*, Paris, t. 43, 1955, fasc. 4 ; quant aux indulgences : *Rech. sc. rel.*, Paris, t. 41, 1953, p. 481 à 518 ; quant à l'Écriture comme source de la doctrine chrétienne, dans mon livre : *Les Sources de la doctrine chrétienne...*, Bruges, 1954, p. 218 à 233.

proposition : *Nullus est Dominus civilis, nullus est Praelatus, nullus est Episcopus, dum est in peccato mortali* [1]. Huss se chargea lui-même de la justifier.

Il divisa la proposition en trois points : 1° personne n'est seigneur laïc s'il est en état de péché mortel ; 2° personne n'est prélat s'il est en état de péché mortel ; 3° personne n'est évêque s'il est en état de péché mortel [2].

Le premier point est traité d'une manière entièrement différente des deux suivants. Comme J. Sedlák l'a très bien montré, toute cette partie n'est qu'une copie servile de Wiclif. « Tout le texte de Huss est formé d'un seul traité de Wiclif au point que, quelques citations mises à part, nous n'y trouvons pas une parole de Huss » [3].

Il faut en outre se rendre à l'évidence que l'argumentation de ce premier point est sophistique du commencement à la fin. Elle repose en entier sur une confusion de l'ordre moral et de l'ordre juridique. Le droit humain, écrit Wiclif, est fondé sur le droit divin. Il s'ensuit que l'homme en état de péché mortel, n'étant pas en règle avec Dieu selon le droit divin, est privé par le fait même de tout droit humain à l'égard de son semblable.

C'est un sophisme évident. Le droit humain est certes fondé sur le droit naturel et divin. Il l'est même si bien qu'il se maintient intact, qu'il soit exercé par des justes en état de grâce ou des injustes en état de péché mortel. La situation subjective des individus ne détermine pas l'ordre juridique en soi, bien qu'un homme puisse perdre ses droits en un cas donné s'il enfreint les conditions (qui peuvent être de l'ordre moral) fixées dans ce cas par les lois. Ceci reste vrai, même si (ce qui n'est pas) le péché corrompait totalement celui qui l'a commis. Wiclif le soutient, tâchant par là d'appuyer son sophisme par ce qui n'est qu'une erreur théologique. Car l'état de péché mortel ne rend pas nécessairement tous nos actes mauvais. Surtout, il ne change rien,

1. F. Palacky, *Documenta Mag. Joannis Hus...*, Prague, 1869, p. 451 à 455. Pour Huss, l'expression *in peccato mortali* est un raccourci équivalent à « vivant d'une vie manifestement et gravement scandaleuse ».

2. Joannis Hus et Hieronymi Pragensis Historia et Monumenta (HM), Nuremberg, 1558, t. I, f. 128r.

3. J. Sedlák, *Studie a texty k náboženským Dějinám českým*, t. I, p. 277.

comme tel, aux relations juridiques réglant les droits et les devoirs des hommes entre eux [1].

La même confusion fondamentale vicie le commentaire donné par Wiclif aux textes cités dans la suite. Du Nouveau Testament : « Si ton œil est sain, ton corps tout entier sera dans la lumière ; si ton œil est malade ton corps tout entier sera dans les ténèbres » (*Matth.*, 6, 22-23). « Quand je parlerais les langues des hommes et des anges, si je n'ai pas la charité, je ne suis qu'airain qui sonne ou cymbale qui retentit » (*I Cor.*, 13, 1). Wiclif, partant de là, expose que le pécheur vivant dans les ténèbres ou dans la privation de la charité n'a plus aucun droit humain, il n'est plus *dominus civilis*. Il est un idolâtre, un serviteur du péché, un traître, un orgueilleux, il détruit l'image de Dieu en lui et donc..., il ne peut être *dominus civilis*, posséder bien ou autorité.

C'est encore la même argumentation décevante qui est répétée à propos de textes de saint Jérôme, saint Jean Chrysostome et saint Anselme. Là où ces Pères dénoncent l'injustice qui est possession illégitime, et affirment le devoir de restitution, Wiclif les entend comme s'ils parlaient de l'injustice qui est l'état de péché mortel, et il en conclut que le pécheur a perdu le droit de posséder [2].

L'argumentation de Wiclif (et de Huss) est ici indéfendable. Il peut arriver toutefois qu'on se serve de mauvais arguments pour défendre une idée juste. C'est ce qui est arrivé en cette circonstance à Wiclif, quelque peu sophiste à ses heures, et à Huss trop pressé de le copier. La thèse de nos deux théologiens vaut mieux, malgré son expression paradoxale, que les arguments apportés jusqu'ici pour la défendre. On la devine parfois, cette thèse, à travers la prose assez inquiétante que Wiclif lui a consacrée, et elle s'affirme brusquement chez Huss dans les toutes dernières lignes de son premier point.

Abandonnant son maître Wiclif, Huss ajoute en finale que « la même vérité » (*nullus est dominus civilis, etc.*) est prouvée par l'Écriture de l'Ancien et du Nouveau Testament, et il apporte

1. HM, I, 128ʳ à 130ᵛ. On peut lire le même texte imprimé en regard de celui de Wiclif dans : *St. a text.*, II, 278 à 295.
2. HM, I, 129ᵛ et 130ʳ.

deux témoignages. Dans le premier, est citée la sentence divine transmise par Samuel à Saül : « Puisque tu as rejeté la parole du Seigneur, le Seigneur t'a rejeté et tu ne seras plus désormais roi ». Huss commente : « Voilà avec quelle évidence l'Écriture montre que Saül perdit son titre de justice, lui donnant droit au règne, à cause du péché par lequel il transgressa le précepte divin ». Dans le second exemple, nous entendons Daniel s'exclamer : « Il n'y a plus, en ce temps, ni prince, ni prophète, ni chef ». Huss remarque que Daniel parle ainsi à un moment où les princes de la famille royale étaient nombreux et où les prophètes ne manquaient pas. Ce qu'on cherchait en vain alors, c'étaient des princes dignes de régner, des prophètes prédisant la délivrance du peuple, des chefs qui pussent libérer le peuple de la captivité de Babylone, en un mot des princes, des prophètes, des chefs *justes* et, en ce sens, *véritables* [1].

Dépouillée tout à coup de sa gangue de fausse théologie, l'idée, sinon peut-être de Wiclif, du moins de Huss apparaît sans aucune absurdité, sans rien non plus de contraire à la foi catholique. Elle se ramène simplement à ceci : l'Écriture enseigne que Dieu punit les rois injustes et qu'il rejette de sa face rois, princes et prophètes, lorsqu'ils manquent à leur devoir. Le Seigneur ne tient donc plus pour *domini civiles* ceux que leur inconduite a rendus indignes de leur charge. En principe, ils ont perdu leur éminence *(dominium)* et, en attendant qu'ils se corrigent ou qu'il soient écartés dans les formes [2], ils ne sont plus *justement, véritablement* seigneurs.

Cette idée que les circonstances peuvent rendre explosive est théologiquement incontestable. Elle l'est doublement du point de vue chrétien. L'autorité, la richesse, la domination ne sont pas des dons arbitraires accordés par des divinités fantasques ou inconscientes à des morveux pour qu'ils en jouissent à leur guise. Ce sont des dons de Dieu, obligeant leurs bénéficiaires à s'en servir pour le plus grand bien commun.

Que telle était bien la pensée de Huss, on ne peut plus en

1. HM, I, 131^{r}.
2. Car Huss n'entend pas que l'indignité des *domini* entraîne immédiatement pour les subordonnés le droit de refuser l'obéissance. Voir, plus loin, p. 295.

douter à partir du second point de son argumentation : « Nul n'est prélat s'il est en état de péché mortel »[1].

Prélat a ici un sens très général, englobant tous ceux dont la situation, soit ecclésiastique soit civile, est élevée au-dessus des autres. Les *domini civiles* et les *praelati* ne sont d'ailleurs pas présentés ici comme deux catégories exclusives. Elles reviennent presque au même, sauf que la première semble viser avant tout les possesseurs de biens, et la seconde ceux qui exercent une autorité[2].

Pour démontrer ce second point de sa thèse, Huss abandonne Wiclif et ses raisonnements sophistiqués[3]. Il s'appuie presque exclusivement sur la Sainte Écriture. En tête de sa démonstration il place la citation d'*Osée* 8 : *Ipsi regnaverunt et non ex me: principes extiterunt et ego non cognovi eos*, suivie du commentaire qu'en a donné saint Bernard stigmatisant ceux qui ne sont attirés au sacerdoce que par la cupidité et le goût des honneurs. Ces paroles de saint Bernard, écrit Huss, prouvent que tant les séculiers que les ecclésiastiques de mauvaise vie ne sont pas de *véritables* princes et de *véritables* prélats.

Huss insiste au moyen de plusieurs citations patristiques et scripturaires : une nouvelle fois, saint Bernard reprenant son commentaire d'*Osée* 8, dans le *De Consideratione;* saint Jean

1. HM, I, 131r à 132r.

2. Huss n'en sépare pas non plus les évêques, bien que ceux-ci soient traités en particulier dans le troisième point. Il envisage *tam saeculares quam ecclesiastici* (f. 131r). Le texte cité de saint Bernard se rapporte originellement au pape et à la cour papale. Les textes de saint Jean, de saint Luc et de l'Apocalypse ont trait aux pasteurs, donc aux évêques (f. 131v). Osée parle de princes (f. 131r), et Saül est roi (f. 131v). Les *praelati* sont donc bien tous ceux qui occupent une situation dominante dans la société : les papes et les évêques, les princes et les rois. Les *domini civiles* font partie du nombre et s'il fallait une preuve que Huss ne met aucune rigueur à distinguer les uns des autres, il suffirait de remarquer qu'il lui arrive de prendre équivalemment les deux termes. P. ex. : *domini, principes vel praelati* (f. 131r) et à la fin du second point consacré en principe aux *praelati : nullus est dominus civilis* (f. 132r).

3. Dans ce second point, il se sert pourtant encore de textes qu'il a trouvés dans Wiclif, comme J. Sedlák le fait remarquer à propos de ceux empruntés à saint Jean, saint Luc et l'Apocalypse. On peut y ajouter les citations de saint Bernard que Huss a pu lire dans le *De Potestate Pape* de Wiclif (Éd. Loserth, Londres, 1907, c. 7, p. 136-137 et c. 8, p. 170-171).

(10, 1) désignant comme voleurs et brigands ceux qui n'entrent pas par la porte dans la bergerie ; saint Luc (12, 16 à 21) condamnant ceux qui amassent les richesses sans penser à sauver leur âme ; l'*Apocalypse* (3, 17) là où le riche évêque de Laodicée s'entend dire qu'il est en fait pauvre et misérable. Tous ces textes, éclairant celui d'*Osée* 8, affirment qu'il est certains détenteurs de l'autorité que Dieu condamne. Huss reprend alors l'exemple de Saül rejeté de Dieu après qu'il eut transgressé les préceptes divins.

Il s'ensuit que Dieu approuve les rois, princes et seigneurs *justes*, mais qu'il n'approuve pas ceux qui sont *injustes*. Huss précise. Dieu désapprouve leur injustice *(quoad abusum vel secundum deficere)*, leur tyrannie *(quod aliquis tyranniset)*. Il veut qu'ils soient punis ou qu'ils se corrigent *(justa punitio vel profectus)*, bien qu'il puisse *(etiam)* leur laisser extérieurement leur qualité de chef dans le monde des apparences *(quoad esse principem exterius, positive)* [1].

En reconnaissant que Dieu approuve, au moins parfois, la qualité de chef apparente d'un mauvais « prélat », Huss accepte d'une manière implicite que les sujets n'ont pas forcément le droit de secouer le joug qui pèse sur eux. A quoi reconnaît-on que la mesure est pleine ? Huss ne s'en inquiète pas ici. Une seule pensée l'occupe : l'exercice de l'autorité *(praelatus, dominus civilis*, par la suite *episcopus)* exige, en principe, une conduite adéquate. C'est dans ce sens qu'il estime que, selon l'Écriture, la proposition qu'il défend est vraie : que personne n'est *praelatus* ou *dominus civilis* s'il est en état de péché mortel, c'est-à-dire que, dans cet état, personne n'occupe sa place privilégiée *justement*. En somme, Huss a repris dans son second point la thèse du premier, mais il l'a défendue, cette fois, avec des arguments à lui et parfaitement valables.

La défense de Wiclif devenait plus délicate lorsqu'il s'agissait des évêques. Un théologien catholique ne peut soutenir que le pouvoir d'ordre et de juridiction est aboli du fait de l'inconduite de celui qui en est revêtu. Il peut et il doit affirmer que, ces deux pouvoirs étant saufs, un évêque n'est *véritable* dans toute la

1. HM, I, 132r.

plénitude du terme que s'il mène une vie conforme à sa vocation, s'il répond par ses œuvres aux exigences posées par le Christ aux pasteurs de ses brebis. C'est le point de vue que Huss adopte dans le troisième point de sa démonstration, rédigé, celui-ci aussi, en parfaite indépendance de Wiclif.

L'argumentation de Huss consiste avant tout dans la production d'une série imposante de témoignages patristiques. Comme je les ai analysés ailleurs, il est inutile de revenir là-dessus ici. Relevons seulement les conclusions que Huss en tire.

Élargissant sont point de vue, il affirme en général que, selon l'Écriture, celui qui vit en état de péché mortel n'est ni seigneur, ni évêque, ni prêtre, ni chrétien. Les mêmes Écritures n'enseignent pas moins qu'il est des rois, des seigneurs, des prêtres, des diacres, des évêques et même des chrétiens vivant dans le péché mortel [1]. Il n'y a pourtant aucune contradiction. Dans le premier cas, il s'agit d'être *justement*, dans le second d'être *injustement*. Cela veut dire en d'autres mots que personne vivant dans le péché mortel n'est véritablement, justement, gracieusement, seigneur laïc, évêque ou prélat, mais seulement d'une manière équivoque, d'après les apparences extérieures, car, en ce cas, Dieu n'approuve pas l'autorité, la dignité, la fonction [2]. Mais, malgré la condamnation divine qui pèse sur les mauvais évêques (ou prêtres) et, en un sens, supprime leur sacerdoce, les sacrements qu'ils administrent sont valides. Le pouvoir sacerdotal n'est donc pas aboli en eux. Le baptême, l'absolution, la consé-

1. HM, I, 133v : « Cum ergo sancti ex scriptura trahentes sententiam, dicunt quod non est dominus, episcopus, sacerdos vel christianus dum est in peccato mortali debet accipi vera sententia et ad illam debet concedi vox vel propositio scripta. Et ex alia parte debet concedi scriptura quod existens in peccato mortali, est rex, dominus, sacerdos vel diaconus, aut episcopus vel etiam christianus. Rex ut Pharao, sacerdos ut Annas, diaconus ut Nicolaus haereticus, Episcopus ut Cayphas [et] Judas. Qui Judas ex quo fuit de lege Christi, tunc fuit etiam christianus, nec est contradictio, dum unus dicit : Judas non est episcopus et alius dicit : Judas est episcopus, nisi uterque capiat in eadem significatione, si videlicet quod unus dicat : Judas est episcopus juste vel gratuite et alius neget hoc idem. Tunc prius dicit falsum et alius dicit verum ».

2. HM, I, 134r : « Nullus existens in peccato mortali est civilis dominus, episcopus vel praelatus, quia non vere, juste, gratuite est talis, sed nominetenus et satis aequivoce, quia pro tunc, ut supra dictum est, Deus non approbat tale dominium, dignitatem vel officium ».

cration, la prédication de la parole de Dieu du mauvais évêque (ou prêtre) est valide. Huss a particulièrement soigné ce point délicat. Voici quelques phrases caractéristiques :

> *sacramenta quae ministrant interim, cum non virtute propria, sed Dei haec faciunt, satis rite prosunt Ecclesiae. Potestas quidem clavium stans cum peccato mortali, in illis remanet, sacerdotio, ut dicit B. Remigius, expirante...*
>
> *Patet secundo Dei potentia ex eo quod per indignum et immundum ministrum perficit valde dignum et mundum opus, utputa baptismum, absolutionem, consecrationem, et verbi Dei praedicationem. Unde quoad hoc dicit B. Augustinus, in libro de corpore Domini, et ponitur I quest. I : Intra catholicam Ecclesiam ministerium corporis et sanguinis Domini, nihil a bono majus, nihil a malo minus perficitur sacerdote, quia non in merito consecrantis, sed in verbo perficitur creatoris et virtute spiritus sancti...* [1]

Suivent des textes de saint Augustin et de saint Grégoire dans le même sens .

* * *

Concluons:

1. Que Huss ait subi fortement et assez malencontreusement l'influence de Wiclif dans la rédaction de sa défense de quelques articles de son maître, il serait vain de le nier. L'influence et l'emprise de Wiclif ne s'affirment pas seulement dans le fait, pourtant déjà éloquent, que Huss a repris *ad litteram* dans son premier point, une argumentation de Wiclif fort contestable. Elle est surtout dans l'audace avec laquelle Huss entreprend la défense d'une des propositions wiclifites dont la formule est des plus malsonnantes et dont le sens *mauvais* paraît obvie.

Huss n'a pourtant pas abdiqué sa pensée personnelle. Dès la fin du premier point, plus nettement dans le second et, enfin, avec une clarté qui ne laisse plus de place au doute dans le troisième, il précise ses positions (personne n'est *justement* seigneur, etc.), et les défend par des arguments à lui. Ceux-ci, contrairement à la sophistique de Wiclif, ne sont plus que des arguments d'Écriture

1. HM, I, 134r.

et de Tradition, fruit à la fois de l'érudition et de la pensée de J. Huss [1].

En réalité cependant, bien plutôt que de défendre *l'article* de Wiclif, Huss en défend un sens acceptable (et par là, indirectement, la *personne* de Wiclif), sans qu'il ait essayé de fournir la preuve que Wiclif avait vraiment soutenu ce sens. Cette nuance — combien importante ! — est explicitement exprimée à plus d'une reprise. Vers la fin du second point et dans la conclusion générale, Huss écrit ainsi à deux reprises qu'il a fixé en quel sens il faut entendre la proposition critiquée *(jam patet ad quem sensum verum scripturae)* [2]. Vers la fin du troisième point, il s'exclame : Cette proposition, qu'a-t-elle d'étonnant, si on se donne la peine de la comprendre dans le bon sens *(si ad bonum sensum conceditur)*? [3] Il proteste aussi ne défendre que le sens correct *(absit quod falsum sensum teneamus)* [4].

2. Huss, en agissant de la sorte, reste fidèle à une tactique qui n'a pas varié chez lui. Il suit Wiclif dans son inspiration réformiste et anti-curialiste et il le copie abondamment. Il le défend aussi, on peut dire envers et contre tous. Voici encore un exemple de cette ferveur et des astuces qu'elle inspire. Relevant, un jour, le gant que l'Anglais Stokes, de passage à Prague, lui avait lancé en traitant Wiclif d'hérétique, il proclame qu'il démontrera le contraire. Mais, il évite de porter la discussion sur les écrits de son maître, sachant bien qu'il ne peut qu'être battu sur ce terrain. Alors, il défie ses adversaires de lui prouver que Wiclif ait soutenu une quelconque hérésie avec obstination et qu'on puisse être assuré de sa damnation. Sur ce plan des intentions

1. Après avoir montré que Huss a copié son premier point chez Wiclif, SEDLÁK (*St. a text.*, II, p. 293) conclut qu'il ne peut avoir chez Huss que le même mauvais sens qu'il a chez Wiclif, et par conséquent que les deux points suivants partagent ce même mauvais sens. En fait, le sens du premier point reste indécis. Seul l'argument, comme je l'ai montré, est franchement mauvais. L'argumentation des deux points suivants est bonne et elle amène des précisions sur le sens de l'article dans son ensemble. Ce n'est donc pas le mauvais argument du premier point qui définit le sens de l'ensemble, mais l'ensemble qui limite les dégats du mauvais argument.

2. HM, I, 132^{r} et 134^{r}.

3. HM, I, 133^{r}.

4. HM, I, 133^{v}.

subjectives de Wiclif, l'affaire était évidemment moins claire, et il était difficile sinon impossible à ses adversaires de prouver l'obstination sans laquelle il n'est pas d'hérétique formel [1]. Pour qui connaît tant soit peu l'histoire de Bohême en ce début du XVe siècle, cette attitude de Huss s'explique aisément. Huss tenait à la renommée de grandeur, de sainteté et d'orthodoxie de Wiclif comme à sa propre âme, parce que le prestige du mouvement réformiste en Bohême en était devenu étroitement solidaire. Mais Huss avait gardé aussi, à travers tout, un cœur catholique. Malgré toutes ses compromissions, il ne suivit jamais Wiclif dans l'hérésie caractérisée [2]. Ces deux constantes de son orientation d'esprit expliquent les propos malédifiants qui traînent parfois dans ses écrits les plus corrects au point de vue orthodoxie [3], les malentendus qu'il suscitait et les condamnations sommaires dont il était l'objet.

3. La question des « véritables évêques » est de la plus haute importance en soi, dans la théologie de Huss et dans l'histoire des troubles religieux de l'époque en Bohême.

La notion traditionnelle de l'épiscopat comporte indubitablement une composante d'ordre moral et religieux. Elle a son origine dans le discours de Jésus sur le Bon Pasteur, relaté dans l'évangile de saint Jean. Tout ce que Huss a jamais enseigné de juste sur le « véritable évêque » se trouve déjà dans l'antithèse frappante entre celui *qui entre par la porte* et celui *qui l'escalade par un autre endroit*, celui *qui donne sa vie pour ses brebis* et celui *qui s'enfuit* au moment du danger, entre *le Bon Pasteur* et *le mercenaire*, *le voleur* et *le brigand*.

Ce n'est pas parce que l'évêque indigne ou le mauvais prêtre conservent intact leur pouvoir d'ordre et de juridiction que l'authenticité pleine et entière de la notion de véritable prélat ou de véritable prêtre ne comporte pas un minimum d'exigences morales et religieuses. Une juste réaction contre une conception purement fonctionnelle du sacerdoce ne peut le faire oublier.

1. *Replica Mag. J. Hus contra Anglicum J. Stokes* dans HM, I, 108r à 110v.

2. Il ne suffit donc pas d'affirmer que l'argumentation de Huss a ici une vague touche catholique, comme le fait Sedlák (*St. a text.*, II, p. 294).

3. La proposition qu'il défend est elle-même malsonnante !

La conception du « véritable évêque » se place au centre même de la théologie de Huss. Sa théologie de l'Église en est étroitement dépendante. Une fois admis que Huss n'a pas erré sur la notion traditionnelle de l'épiscopat, il est évident qu'on ne peut l'accuser d'avoir réduit le concept de l'Église à une réalité purement mystique, échappant à la foi au *sacramentum* et au droit canon [1].

On comprend enfin la place capitale que la théologie de l'épiscopat a pris dans l'œuvre de Huss en replaçant celle-ci dans son cadre historique. On s'imaginerait mal aujourd'hui qu'un théologien se mette à crier sur les toits que, sans une conduite digne de leurs fonctions, les évêques ne sont pas de véritables pasteurs. Sauf dans un exposé scolaire et purement platonique, cette vérité n'a pas aujourd'hui d'intérêt bien palpitant. Il n'en était pas ainsi au début du XVe siècle. Le grand schisme, la décadence des mœurs ecclésiastiques en général et de celles des évêques en particulier poussaient à étudier précisément le sens et la portée des exigences évangéliques sur ce point. Huss, dit-on parfois, s'il n'avait voulu qu'affirmer la doctrine traditionnelle, se serait donné beaucoup de peine pour rien [2]. Étrange raisonnement ! A quoi s'emploieraient bien nos théologiens si on leur supprimait la défense des thèses traditionnelles ? Mais il y a une meilleure réponse. La vérité traditionnelle que Huss défendait s'était alors étrangement obscurcie. Elle avait grand besoin qu'on s'occupât d'elle. Et, en un moment où la pente n'était que trop forte pour s'en occuper avec un esprit révolutionnaire, Huss eut le mérite de la traiter conformément à l'Écriture et à la Tradition. S'il avait trouvé plus d'imitateurs et si, surtout, on l'avait écouté, nous n'aurions peut-être pas assisté à la révolte de Luther cent ans plus tard.

Paul DE VOOGHT.

1. J'espère avoir bientôt l'occasion de le montrer.
2. J. SEDLÁK, *St. a text.*, II, 293. De tous ceux qui ont étudié la dépendance Wiclif-Huss, c'est J. Sedlák qui y a mis le plus de scrupuleuse objectivité. Sauf pourtant chaque fois qu'il s'agit d'un point sur lequel l'orthodoxie de Huss a été suspectée. En ces cas, le préjugé défavorable fait découvrir à Sedlák des dépendances là où il n'y en a pas.

Chronique religieuse (1)

Église catholique. — La plus importante communauté chrétienne du Liban ayant perdu son chef en la personne de S. B. Mgr ANTOINE ARIDA, patriarche maronite d'Antioche et de tout l'Orient, décédé à l'âge de 92 ans le 19 mai dernier, le Saint-Siège a nommé au siège patriarcal vacant l'évêque maronite de Tyr, Mgr PAUL MÉOUCHI [2].

A l'occasion du IX[e] CENTENAIRE de la mort de saint Barthélemy-le-Jeune, qui fut, au XI[e] siècle, Abbé du monastère grec de Sainte-Marie de GROTTAFERRATA fondé par saint Nil le Calabrais, S. S. Pie XII a adressé une Lettre à l'archimandrite Isidore Croce, Abbé actuel de ce monastère. Cette lettre, datée du 30 juin, évoque les événements douloureux entre l'Orient et l'Occident en ce même XI[e] siècle et exhorte à « mettre en pleine lumière et à rappeler publiquement » les biens inhérents au rétablissement de l'unité antique [3].

Dans plusieurs pays d'Europe les Ukrainiens exilés ont célébré cet été le 1000[e] anniversaire du BAPTÊME DE SAINTE OLGA, veuve du prince Igor de Kiev. Montée sur le trône après la mort de son mari, elle fut la première souveraine chrétienne du pays après avoir reçu le saint baptême à Constantinople. A l'occasion de ce millénaire, S. Exc. l'archevêque Mgr BUCZKO, visiteur apostolique pour les Ukrainiens en Europe occidentale, a demandé

1. Pour les sigles, voir le premier fascicule de l'année.

2. Sur la mort et la succession de Mgr Arida cfr *POC*, avril-juin, pp. 178-189, où on trouve aussi le texte de la lettre apostolique de S. S. Pie XII, dans laquelle est souligné le caractère exceptionnel de cette manière de pourvoir au siège patriarcal maronite, nécessitée par les circonstances. Mgr MÉOUCHI fut le président de la Commission apostolique qui depuis le 28 mai 1948 gérait les affaires du patriarcat. — Ajoutons que les funérailles de Mgr ARIDA ont eu lieu le dimanche 22 mai, avec une pompe grandiose, qui témoignait de la grande sympathie dont jouissait le vénérable vieillard défunt.

3. Cfr *OR*, 6 août ; tr. fr. *DC*, 21 août.

des prières spéciales pour S. Exc. le métropolite Joseph SLIPYJ et les huit autres évêques ukrainiens déportés avec lui dans le Nord de la Russie et en Sibérie.

Au Congrès Eucharistique, qui a eu lieu du 17 au 24 juillet à Rio de Janeiro, l'ÉGLISE DU SILENCE était représentée par de nombreux ecclésiastiques et fidèles des différentes nations orientales. Tous les congressistes prirent part à un solennel Chemin de Croix à l'intention des chrétiens de derrière le rideau de fer. Pendant ces jours la sainte Liturgie a été célébrée en plusieurs rites différents.

L'Association internationale UNITAS qui a pour but de promouvoir l'Unité chrétienne commémore à la fin d'octobre ses dix années d'existence.

URSS. — La presse a fait remarquer et il est, de fait, remarquable que lors du séjour du président Nehru en URSS, les dignitaires de l'Église orthodoxe russe, le patriarche Alexis et le métropolite Nicolas de Kruticy, ainsi que d'autres chefs religieux du pays ont assisté aux réceptions officielles du parti et ont pu se mêler aux leaders du parti et aux invités étrangers. C'est la première fois depuis la révolution que cela a pu se faire [1]. D'autre part, le Soviet suprême a décerné une haute récompense, l'« Ordre du Travail », au métropolite Nicolas, qui est le chef des Affaires étrangères du Patriarcat de Moscou.

Dans les nombreux articles écrits par les membres des différentes délégations qui, ces derniers mois, visitèrent l'URSS, on s'accorde à relever la ferveur religieuse parmi la population du pays. Le Rév. John DREWETT, qui faisait partie d'une délégation anglaise, a observé que la prière pour les défunts occupe une grande place dans les services paroissiaux. Il attribue en grande partie l'assiduité aux offices religieux au fait que le peuple, qui par la guerre subit une perte de 17 millions d'hommes, éprouve le besoin de consolation et d'assurance : « Le communisme n'a pas de réponse à la question posée par la mort ; l'Église en a. Il n'est pas surprenant qu'une large proportion de la population demande des funérailles chrétiennes ». A Léningrad M. Dre-

1. Le fait s'est répété lors de la visite du Dr. Adenauer.

wett visita la cathédrale, où se déroulaient simultanément des offices dans l'église principale et dans la crypte. Dans la crypte on disait des *panichidy* auprès de plusieurs cercueils ; à un autre endroit on procédait à un service de baptême : dans une grande cuve remplie d'eau chaude on baptisait une cinquantaine de bébés par immersion [1].

La presse soviétique continue à attirer l'attention sur l'attraction qu'exerce la religion sur la jeunesse soviétique actuelle. Y. DOBRJAKOV, dans *Ogonek*, N° 2, 1955, signale l'activité extraordinaire des propagandistes religieux dans les régions forestières lointaines de l'Union soviétique ainsi que leur grande influence sur la jeune génération. Souvent la presse vise aussi les universitaires qui travaillent et étudient d'une façon exemplaire mais qui seraient devenus « introvertis », et ne participeraient plus à l'œuvre commune, ayant des sentiments religieux particulièrement tenaces. Un grand nombre d'entre eux appartiendrait à ces communautés protestantes, si largement répandues à travers la Russie d'aujourd'hui [2]. Dans *Sovetskaja Pedagogika* (Moscou), N° 5, 1955, J. I. PEROVSKIJ expose un programme de l'*Éducation athée dans l'école*, devant servir à extirper toute forme de superstition et tous les préjugés religieux de la conscience de l'étudiant. La neutralité de l'éducation areligieuse, telle qu'elle fut pratiquée dans les années 1918-1929, ne peut pas suffire ; il faut résolument prendre position contre la religion, en montrant son néant à la lumière du matérialisme scientifique. Qu'on donne donc aux jeunes une formation qui soit nettement antireligieuse, en prenant l'offensive, mais sans agressivité grossière, car cela ne conduit qu'à un résultat diamétralement opposé. La *Sovetskaja Kuljtura*, organe du ministère de la Culture, souligne dans son numéro du 16 août que « la propagande scientifique athée fait partie intégrante de l'éducation communiste des tra-

1. Cfr *CEN*, 3 juin. Il ne semble pas nécessaire de penser à un rassemblement spécial de nourrissons en l'honneur des visiteurs. Les témoignages sur le grand nombre de baptêmes dans l'Union soviétique d'aujourd'hui, non seulement d'enfants mais aussi d'adultes, sont fréquents. Ces baptêmes collectifs, ainsi que l'accumulation des services funèbres à un seul endroit sont dus au petit nombre d'églises ouvertes au culte.

2. Voir aussi à ce sujet un article de Walter KOLARZ, *Russian Protestants and the Soviet Government*, dans *Sobornost*, été 1955, pp. 243-256.

vailleurs ». Le périodique se félicite des progrès accomplis dans ce domaine et note que « depuis la décision du Comité central du Parti, publiée en novembre 1954, concernant les erreurs commises dans la poursuite de cette propagande », le travail s'est sensiblement amélioré dans ce domaine. Cependant on déplore que « bon nombre de conférenciers se contentent d'effleurer le sujet, quand ils ne commettent pas, en plus, l'erreur d'insulter les sentiments des croyants auxquels ils s'adressent ». L'article conclut : «Obéissant aux directives du Comité central, les services de propagande doivent introduire à la base de leurs conférences et de leurs écrits le plus grand nombre possible d'explications touchant la structure du monde, l'origine de l'homme, les résultats obtenus en biologie, biochimie, etc., et ils doivent éviter de remplacer, comme le font certaines propagandes médiocres, les exemples scientifiques par des pirouettes qui ne peuvent convaincre personne ».

Émigration russe. — Les neuf paroisses orthodoxes russes du doyenné d'ALLEMAGNE, dirigé par l'archiprêtre Paul STATOV, ressortissant au Patriarcat de Moscou, ont été incluses dans la juridiction de l'Exarchat du Patriarcat en Europe occidentale. Il en va de même pour les trois paroisses du doyenné des PAYS-BAS qui dépendaient auparavant directement du Patriarcat [1].

Le *Journal du Patriarcat de Moscou* ayant parlé dans son numéro de février de l'« atmosphère de concorde et d'entente » qui aurait régné lors de la visite du métropolite Nicolas de Kruticy à Paris en août 1945, le journal russe *Russkaja Myslj* de Paris a publié dans ses numéros de juin un compte rendu de ces entretiens présidés par Mgr Euloge et qui, on s'en souvient, n'ont pas abouti au résultat désiré par le Patriarcat.

L'Institut orthodoxe russe de SAINT-SERGE à Paris célébra en juin son trentième anniversaire. On trouvera ailleurs dans ce fascicule un compte rendu de ce jubilé [2].

Dans le *Vestnik*, le Messager de l'Action Chrétienne des Étudiants Russes, N° 37, 1955, le professeur A. KARTAŠEV s'étend

1. Cfr *V*, juin 1955, n° 22, p. 87.
2. Cfr p. 327; *CV* juin-juillet reproduit le discours de circonstance du prof. A. KARTAŠEV.

longuement sur l'activité de l'YMCA-Press à Paris qui célèbre cette année son 35e anniversaire. Au début il s'agissait d'un organisme de publicité missionnaire protestante, mais bientôt, ainsi que le constate l'A. en entrant dans des détails, il devenait un moyen d'expression de haute qualité de la culture orthodoxe russe.

Le Bulletin du mouvement SYNDESMOS paraîtra depuis son numéro de juillet en langue anglaise, en coopération avec l'Association de la Jeunesse orthodoxe d'Angleterre. Le fascicule de juillet contient un compte rendu d'un séjour du président de Syndesmos, M. Jean MEYENDORFF, en Proche-Orient. Il visita les centres du mouvement de la jeunesse orthodoxe à Beyrouth et Tripoli où il fit des conférences publiques sur le thème « Rome et l'Orthodoxie ». Ce sujet d'une actualité spéciale pour ce pays rencontra sous sa forme non polémique un grand intérêt : « Le contact établi par ces conférences entre catholiques romains et orthodoxes fut d'autant plus précieux que les orthodoxes, dans les rencontres œcuméniques, sont d'ordinaire réduits à un tête-à-tête avec les protestants et ont rarement l'occasion de s'entretenir, d'une façon calme et amicale, avec la grande Église de l'Occident » (p. 16). M. Meyendorff prit part aussi à l'assemblée du MOUVEMENT DE LA JEUNESSE CHRÉTIENNE EN PROCHE-ORIENT, qui pour la première fois, sous les auspices du département de jeunesse du Conseil œcuménique, réunissait les dirigeants de plusieurs groupements de jeunesse pour étudier les nombreux problèmes qu'ils ont en commun et promouvoir les relations fraternelles entre les chrétiens divisés de cette partie du monde où plus qu'ailleurs peut-être, se ressent l'urgence de l'unité chrétienne. Le même N° de *Syndesmos* donne un compte rendu de cette réunion [1]. Quant à la prochaine assemblée de *Syndesmos*, elle aura probablement lieu en septembre 1956, à Patmos, dans la mer Égée.

Allemagne. — Mgr JACQUES de Malte décrit dans *Apostolos Andreas* du 8 et 15 juin le morcellement de la chrétienté orthodoxe en Allemagne occidentale, en soulignant le très grand tort

1. Également *Kaini Ktisis*, mai.

que cet état de choses constitue pour l'Orthodoxie. Son Excellence aimerait voir la création d'un centre orthodoxe chargé de la publication d'informations sur l'Orthodoxie en langue allemande.

Voici le tableau des groupements orthodoxes qui selon cette source se trouvent dans la zone occidentale d'Allemagne : *a)* les Grecs, 2.500 environ ; *b)* les Russes de la juridiction de Mgr ANASTASE, 2 évêques, 1 monastère, 33 prêtres et autant de paroisses ; *c) trois* groupes d'Ukrainiens : 1° « L'Église ukrainienne autocéphale » du métropolite NICANOR avec siège à Karlsruhe et des paroisses en Europe occidentale, Amérique du Nord et du Sud, Australie, Nouvelle-Zélande — 24 prêtres et 10.000 fidèles ; 2° « L'Église ukrainienne autocéphale » de l'archevêque GRÉGOIRE établi aux États-Unis. Son représentant en Allemagne occidentale est l'archiprêtre MÉTROPHANE de Nuremberg. « Elle compte environ 500 fidèles et un nombre à peu près égal d'infractions aux canons de l'Église orientale orthodoxe » *(sic)* ; 3° « L'Église orthodoxe ukrainienne » de l'évêque BOHDAN qui dépend du patriarche œcuménique. De lui dépendent deux prêtres (jadis avec Mgr Nicanor) et peut-être deux paroisses avec un nombre infime de fidèles ; *d)* l'Église orthodoxe serbe avec six à sept mille fidèles, soumise au patriarche serbe de Belgrade et administrée par un vicaire général, l'archiprêtre Milan JOVANOVIĆ ; *e)* groupe orthodoxe letton, 1.000 membres sous le métropolite AUGUSTIN, malade. Celui-ci dépend du patriarcat œcuménique ; *f)* groupe orthodoxe esthonien, 1.000 membres, avec l'archiprêtre Théodore KOLOBOV, dépendant de Constantinople ; *g)* groupe orthodoxe roumain, 2.500 fidèles, avec l'archiprêtre Émilien VASILOSCHI (Dusseldorf), de la juridiction de Constantinople ; *h) deux* groupes de Polonais orthodoxes : 1° l'un dépendant de l'archevêque PALLADIOS (USA), représenté par l'archiprêtre Michel KORZAN (Munich) ; 2° l'autre dépendant de l'évêque MATHIEU (Londres). Celui-ci dépend à son tour de Constantinople et est représenté en Allemagne par l'archiprêtre Hippolyte SZEZEMETYLO (Heidelberg) ; *i)* groupe orthodoxe géorgien, « assez nombreux », desservi par l'archiprêtre Alexandre DIMITRAŠVILI (Munich). — A cette longue liste manquent encore les neuf paroisses de la juridiction patriarcale de Moscou, mentionnées ci-dessus.

Amérique. — Le dimanche des Rameaux (10 avril) fut sacré à New-York un nouvel évêque auxiliaire pour l'archevêché grec orthodoxe, Mgr GERMANOS, avec le titre d'évêque de Constantia.

L'archevêché grec des États-Unis comporte six circonscriptions épiscopales, dont la dernière avec centre à Pittsburgh, Pennsylvanie, se compose de 42 communautés paroissiales [1].

Le ministère de la Défense a autorisé les initiales E. O. *(Eastern Orthodox)* sur les plaques d'identité livrées à tous les membres des forces armées des U. S. A. Ceci représente une grande victoire personnelle pour Mgr Michel, le chef de la communauté grecque en Amérique. Jusqu'ici n'étaient admises que les initiales P*(rotestant)*, C*(atholic)* et J*(ewish)* [2].

La confession orthodoxe grecque a été officiellement reconnue dans les états suivants des U. S. A. : New-York, Massachusetts, Louisiane, Wisconsin, Virginie occidentale, Indiana, New-Hampshire, Delaware, Connecticut et Texas [3].

Athos. — Dans *Apostolos Andreas* du 18 mai, est exprimé le désir de voir l'École ATHONIAS de la Sainte Montagne se développer et se muer en une véritable « Académie », entourée d'écoles de métiers d'art, d'une imprimerie, de travailleurs scientifiques pris parmi les hagiorites de la Dispersion et finalement d'une station de T. S. F. qui diffuserait des offices et des prédications.

L'ancien ambassadeur des États-Unis à Ankara est désireux de fonder en Amérique une ASSOCIATION DES AMIS DE L'ATHOS. Le patriarche œcuménique demande l'avis de la sainte Communauté sur cette proposition [4].

La liturgie de Pâques dans le couvent russe de Saint-Pantéléïmon a été enregistrée par deux Allemands et un Blanc-russien.

Constantinople. — Le dimanche 12 juin ont été célébrées en présence de S. S. le Patriarche les trente années de professorat que venait de terminer M. Jean PANAGIOTIDIS, doyen d'âge du corps professoral et maître de bien des personnalités dans le monde ecclésiastique grec [5].

1. Cfr *Orthodox Observer*, mai.
2. Cfr *Id.*, juin.
3. Cfr *SŒPI*, 1er juillet.
4. Cfr *Hag. Paulos*, mars-avril.
5. Cfr *AA*, 15 et 22 juin.

M. Theodoriadis appelle de ses *vœux* le jour où les chaises seront admises dans les églises de Constantinople, prouvant par toutes sortes d'arguments que les chaises existaient dans l'antiquité. Il désapprouve cependant les stalles grecques [1].

Corse. — Mgr Jacques de Malte reproduit dans *Apostolos Andreas* du 20 avril une description pittoresque de la fête de Pâques à Cargèse, le célèbre village autrefois grec et orthodoxe, aujourd'hui de rite grec catholique, mais où la langue grecque s'est perdue. Le curé est décrit comme habillé du *rason*, coiffé du *kalymmauchion* orientaux et portant la barbe. Le même journal, 25 mai, décrit les fêtes de Pâques à Piana degli Albanesi en Sicile, village de rite grec, situé à 23 km. de Palerme.

Égypte. — Par arrêté royal du 23 mars 1955 a été reconnu la « Représentation du patriarcat des orthodoxes grecs d'Alexandrie dans le Congo belge et le Ruanda-Urundi » en la personne de l'archimandrite Mélétios Christophorou. Celui-ci a été chargé par S. B. le patriarche Christophore de conférer à S. M. le roi Baudouin lors de son passage par Léopoldville la grande croix de l'apôtre et évangéliste saint Marc [2].

Dans *Pantainos* du 1er juillet nous lisons le texte d'une interview accordée par l'ambassadeur de Grèce au journal *Phos* du Caire. L'ambassadeur annonce que le Gouvernement hellène, après avoir demandé l'avis de la faculté de philosophie de l'Université d'Athènes, a retiré sa reconnaissance du gymnase patriarcal Photius Ier à Alexandrie ainsi que des deux « hémigymnases » de Tanta et de Zagazik. Le service de presse du patriarcat public deux communiqués officiels à ce propos, attribuant cet acte aux manœuvres de la Communauté hellène d'Alexandrie.

Mgr Christophore a reçu au Caire la visite de l'ambassadeur de l'URSS « qui demanda les prières de Sa Divine Béatitude à l'occasion de la Résurrection du Seigneur » [3]. *Pantainos* du 11 mai annonçait que S. B. le patriarche avait reçu la visite des ambassadeurs de l'Union soviétique et de Bulgarie. Il a été question

1. Cfr *Id.*, 15 juin.
2. Cfr *P*, 1er mai.
3. Cfr *Ibid.*

d'une visite éventuelle de Mgr Christophore à Moscou, et des revenus du *métochion* que le patriarcat d'Alexandrie possède dans la capitale russe, revenus qui ne sont plus touchés depuis des années. — Le 14 juillet, le patriarche est, de fait, parti pour Moscou par la voie des airs. Le matin, il a fait escale à Constantinople où une délégation synodale est allé le saluer. Cette visite a été officiellement désavouée par les membres du Saint-Synode d'Alexandrie. S. B. aurait été accompagnée de deux candidats à l'épiscopat qu'il ne parvient pas à faire sacrer dans son propre patriarcat [1].

La suppression de la « Commission chargée d'administrer la fortune mobilière et immobilière du Patriarcat » par Mgr Christophore [2] a été immédiatement suivie d'un communiqué du Saint-Synode affirmant que la Commission économique demeurait le seul organisme légal pour l'administration des biens patriarcaux, aucun changement ne pouvant intervenir avant le 31 décembre 1956 sans l'agrément du Saint-Synode. Ce communiqué était signé par six métropolites [3]. Malgré la sentence du tribunal d'appel égyptien en faveur du patriarche [4], les chances d'accord entre celui-ci et les évêques semblent plutôt s'évanouir, ce qui rend le règlement des affaires pendantes de plus en plus difficile.

Au PATRIARCAT COPTE ORTHODOXE, le long conflit qui opposa le patriarche à une fraction importante de ses évêques et de ses fidèles semble s'aplanir. Le patriarcat a pris quelques heureuses initiatives pour le renouveau de la vie paroissiale et pastorale [5].

Finlande. — L'Église luthérienne de Finlande, comprenant la presque totalité de la population, a commémoré par une manifestation nationale le 800e anniversaire de l'introduction du christianisme dans le pays. Les évêques luthériens de Finlande,

1. A noter que parmi les noms donnés dans *AA*, 20 juillet, on ne trouve plus qu'un des deux mentionnés dans notre dernière Chronique.
2. Cfr *Chronique*, 1955, p. 204 ; *P*, 11 avril.
3. Cfr *Tachydromos*, 3 avril, cité par *POC*, avril-juin, p. 152.
4. Cfr *Chronique*, 1955, p. 204.
5. Cfr *Ibid.*, p. 205 ; *POC*, avril-juin, pp. 153-154. Mais selon les dernières nouvelles de la presse quotidienne (24 septembre) le cabinet égyptien a décidé de suspendre de ses fonctions S. B. le patriarche Amba Youssab II.

les primats des Églises luthériennes de Suède, Norvège et Danemark, le secrétaire exécutif de la Fédération luthérienne mondiale, et l'évêque anglican Allison, représentant l'archevêque de Cantorbéry, ont participé au culte de clôture en la cathédrale de Turku.

Grèce. — Naguère nous signalions une note du périodique religieux orthodoxe *Anaplasis* qui se plaignait du ton déplaisant de la presse grecque en maintes références aux chrétiens non orthodoxes, et spécialement à l'Église catholique. *Katholiki* du 20 mai relate plusieurs cas récents où des dignitaires de l'Église orthodoxe se sont exprimés de façon injurieuse contre les catholiques.

Une encyclique du Saint-Synode parle des « papistes qui séjournent dans notre pays ». Le journal proteste contre l'emploi abusif du terme « papiste » et contre l'implication clairement exprimée que les catholiques de Grèce ne sont que des métèques. Un autre cas signalé concerne une affaire d'appropriation contestée entre orthodoxes et catholiques. Il s'agit des reliques des saints apôtres Jason et Sosipater, conservées à Corfou. *Katholiki* rejette catégoriquement la version donnée par la métropole de Corcyre et Paxos à ce sujet. De plus, les processions de la Fête-Dieu, aux endroits où la coutume s'était établie, ont rencontré des difficultés trop caractéristiques, paraît-il, pour que l'on puisse penser à de simples coïncidences [1].

Le Saint-Synode a nommé le 10 mai une commission pour étudier les questions du cérémonial conformément à la rigoureuse tradition de l'Église grecque [2]. Dans une encyclique codifiant toute la législation particulière en matière de baptême, le Saint-Synode a renouvelé l'interdiction de donner aux enfants grecs des noms slaves [3]. On a également demandé au patriarcat œcuménique une liste complète de tous les saints canonisés, depuis Grégoire Palamas jusqu'aujourd'hui [4].

1. Cfr *Katholiki*, 17 juin ; 8 juillet.
2. Cfr *E*, 15 mai.
3. Cfr *Ibid.* — On se demandera sans doute comment on puisse préférer comme patrons célestes Démosthène, Aristote ou Épaminondas, plutôt que Vladimir, Boris ou Igor, ceux-ci étant cependant tous des saints canonisés de l'Église orthodoxe.
4. Cfr *Ibid.*

Le 24 mai, en présence de LL. MM. le Roi et la Reine des Hellènes, a eu lieu la dédicace de la NOUVELLE CATHÉDRALE de Sparte dédiée au saint péloponnésien Nicon du *Métanoeite* [1].

Le 14 mai a été solennellement inauguré à Athènes une *Union des Femmes-théologiennes hellènes* sous la présidence de M[lle] Sophie KOTENTAKI. Le doyen de la faculté de Théologie, M. Léonidas PHILIPPIDIS, en a fait la présentation [2].

M. P. BRATSIOTIS, professeur de théologie bien connu et vice-recteur de l'Université d'Athènes, a été élu membre de l'Académie.

S. M. le Roi des Hellènes a décoré le Dr. DE WAELE, professeur à l'Université de Nimègue et grand philhellène, de la croix en or du roi Georges [3].

S. M. le Roi a reçu le grade de docteur en théologie *hon. causa* de l'Université de Thessalonique (28 mai). Le discours du souverain à cette occasion a été très remarqué ; il adressa au peuple grec un vibrant appel à la pratique d'une religion et d'une recherche scientifique et technique également sincères. Il a terminé en disant : « En servant mon peuple je crois servir mon Dieu » [4].

Le 28 juin a été élu métropolite de Gortyna et Mégalopolis l'archimandrite EUSTATHE Eustathopoulos, protosyncelle de Patras [5].

Rome. — L'église orthodoxe grecque, fondée à Rome il y a quelque temps (Via di Sardegna, 153), possède depuis avril 1954 son curé permanent, l'archimandrite MÉTHODE Armakolas. L'église a été meublée et ornée grâce aux efforts de tous et fournit un centre pour toute la colonie orthodoxe grecque de la Ville éternelle, en grande partie composée d'étudiants [6].

Yougoslavie. — Le Saint-Synode de l'Église orthodoxe serbe a tenu ses séances annuelles du 23 mai au 4 juin. Parmi les ques-

1. Cfr *AA*, 4 mai.
2. Cfr *E*, 15 mai.
3. Cfr *Katholiki*, 10 juin.
4. Cfr *Enoria*, 16 juin.
5. Cfr *E*, 1[er] juillet.
6. Cfr *AA*, 20 avril.

tions traitées, il faut noter celle concernant les statuts de l'« Association du clergé orthodoxe serbe ». Cette fois-ci encore, le Saint-Synode n'a pu les approuver et les évêques ont recommandé à cette association progressiste de conformer davantage ses statuts aux observations déjà faites depuis longtemps par la hiérarchie.

Une délégation de quatre évêques a présenté au Président de la commission fédérale des affaires religieuses un mémorandum, dans lequel le Président de la République est prié de grâcier et de libérer le métropolite de Monténégro et Primorije, Mgr ARSENIJE [1].

Le *Glasnik* de mai contient une correspondance entre le patriarche ALEXIS de Moscou et le patriarche VIKENTIJE. Le premier ayant invité le patriarche serbe à lui rendre visite pour la fête de Pentecôte, celui-ci s'excuse en alléguant la session du Saint-Synode vers cette époque.

Le 5 avril est décédé à Novi-Sad l'évêque IRÉNÉE Bački, à l'âge de 71 ans. Le défunt était un homme de grande érudition, qui s'est distingué par le soin qu'il a mis à la révision des livres liturgiques serbes et par ses nombreuses publications. Sa participation active au Mouvement œcuménique, dès la conférence de Stockholm, l'a fait connaître bien au-delà des frontières de sa patrie.

Relations interconfessionnelles.

GÉNÉRALITÉS. — Dans *Unitas* de juillet-août l'abbé P. MICHALON, qui à Lyon continue l'œuvre de l'abbé Paul Couturier, écrit un article intitulé *La prière universelle des chrétiens pour l'Unité est-elle possible?* Il y montre comment l'abbé Couturier a voulu approfondir le message de Paul Wattson et de Spencer Jones. Voici la conclusion :

« N'est-il pas vrai que l'intuition première qui, en 1908, avait fait de la prière la question fondamentale de l'Unité, est à présent portée à ses ultimes conséquences, à un dépassement dont ses promoteurs ne peuvent que se réjouir ? Un éclairage nouveau a

1. Cfr *Glasnik* (Belgrade), juin, pp. 92-93.

donné une amplitude spirituelle et doctrinale à ce qui aurait pu n'être qu'un premier mouvement limité.

« A chaque époque, Dieu suscite les prophètes au service de son Église. Ils ne se contredisent pas. Il ne se remplacent pas. Les derniers apportent des maturations et des approfondissements qui transfigurent les réalisations du début. Les premiers ont préparé la route aux snivants, qui ne prétendent pas à leur tour avoir atteint les suprêmes couronnements d'une réalité toujours en croissance d'universalité » (p. 80).

La revue *Sobornost*[1] fait le récit d'un « pèlerinage » assez original accompli par des membres du FELLOWSHIP DES SS. ALBAN ET SERGE au Danemark pour clôturer la Semaine des prières pour l'Unité de cette année :

« Dans une des principales rues de Copenhague, il y a trois églises : luthérienne, orthodoxe russe et catholique romaine, et juste au bout l'église anglicane, et à une distance de cinq minutes l'église luthérienne suédoise. Sous la conduite du président de la branche danoise, le Pasteur Svend Borregaard, le « pèlerinage » commença dans l'église luthérienne, où on chanta un cantique et récita des prières pour l'Unité. De là nous allâmes à l'église russe pour un autre court office, ensuite nous traversâmes la rue pour aller dans l'église catholique romaine où l'on dit le *credo* et où la chorale chanta ; ce fut peut-être le point culminant du pèlerinage, car c'était la première fois qu'une chose pareille se passait ici. Pendant tout le pèlerinage le Pasteur Borregaard porta son habit de ministre et fut reçu dans chaque église par le prêtre local. Dans l'église anglicane on dit également des prières pour l'Unité, et lorsque les « pèlerins » s'approchèrent de l'église suédoise pour le dernier bref service les cloches sonnèrent ».

Les deux premiers fascicules de cette année de la revue *Istina* contiennent une abondante documentation :

Au sommaire du N° 1 : Une longue lettre-journal, daté du 29 octobre 1954, d'un prêtre orthodoxe russe rentré de France en URSS vers la fin de 1951, sur la vie religieuse en Union soviétique. — Le P. Ion GOIA, O. P., donne un exposé des *Vues orthodoxes roumaines sur le schisme et l'Unité chrétienne.* — Le P. M.-J. LE GUILLOU

1. Cfr n° d'été 1955, pp. 260-61.

continue et conclut son étude sur *La vocation missionnaire de l'Église et la recherche de l'Unité.* Le même auteur s'étend sur *L'Église orthodoxe et le Mouvement œcuménique,* exposé qui est suivi d'une série de documents à ce sujet (depuis la Lettre encyclique du Patriarche Joachim III du 12 juin 1902).

Dans le No 2 se trouve la suite de cette dernière documentation. Ce fascicule contient en outre un compte rendu détaillé du livre de Friedrich HEYER, *Die Orthodoxe Kirche in der Ukraine von 1917 bis 1945* ; — la Réponse de l'Église orthodoxe russe au message de la seconde assemblée du Conseil mondial des Églises ; — ensuite la première partie d'une longue recension de quelques publications parues à l'occasion du neuvième centenaire du « schisme d'Orient » ; — un article d'actualité du R. P. L. BOUYER, *L'Union des Églises du Sud de l'Inde* ; — le fascicule se termine par un aperçu sur l'Assemblée générale de l'Alliance réformée mondiale (Princeton, 27 juillet-5 août 1954) et une note bibliographique concernant le problème missionnaire. Rappelons que chaque numéro de la Revue contient un sommaire analytique du *Journal du Patriarcat de Moscou.*

CATHOLIQUES ET AUTRES CHRÉTIENS. — Le professeur Ernst KINDER de l'Université de Munster a publié un important article sur *La nécessité œcuménique du dialogue entre évangéliques et catholiques romains* [1]. L'A. y explique qu'une pensée et un comportement authentiquement œcuméniques doivent maintenir un intérêt pour l'Église catholique romaine, « en dépit du fait que l'attitude de cette Église (bien que non toujours) et beaucoup de ses caractères et expressions (bien que non pas tous) nous sont si difficiles à comprendre et à accepter, parfois même nous laissent comme sans espoir ».

« Le Conseil œcuménique n'a d'ailleurs pas mandat de se constituer en office de censure ecclésiastique et chrétienne (sur quels critères se prononcerait-il ?) pour n'agréer, dans la pensée et l'effort œcuménique, que les formes concrètes de christianisme *(Kirchentümer)* qui nous sont sympathiques et qui nous rendent les choses faciles. Il compte avec elles, telles qu'elles sont. La voie de la « méthode œcuménique par soustraction » s'est, depuis longtemps,

1. Cfr *Oekumenische Rundschau,* juin, pp. 49-57. Tr. angl. dans *ER,* juillet, pp. 338-346. *VUC,* juillet-août, donne une analyse détaillée de l'article (C. DUMONT, O. P.). Nous y empruntons le texte des citations.

révélée impraticable et un travail œcuménique prometteur ne peut procéder selon la loi du moindre effort ».

L'A. explique encore que le protestant, pour se comprendre lui-même et comprendre ses problèmes, a besoin de remonter et de se référer constamment à son point de départ :

« ...toute réunion à laquelle on parviendrait dans d'autres directions n'aurait pas de racine valable et ne saurait donc être ni saine, ni durable. Ainsi l'Église catholique, étant donné la position particulière, irremplaçable, qu'elle occupe, sert de critère pour le véritable œcuménisme et, par le seul fait de sa présence, nous contraint à aller à ce qui est central, à ne pas nous contenter de solutions de facilité. Laisser de côté l'Église romaine c'est nous priver d'une contrainte salutaire nous obligeant à aller à la substance des choses, c'est nous priver d'un salutaire verrou contre l'irruption sans frein de tous les humanismes, spiritualismes et dynamismes latents dans le protestantisme ».

Anglicans. — Dans le cadre des discussions sur le problème de l'intercommunion avec l'Église de l'Inde du Sud (CSI) et en étroit rapport avec la visite des dignitaires ecclésiastiques russes en Grande-Bretagne, l'archevêque anglican de Cantorbéry, le Dr. FISHER, s'est livré à une VIOLENTE OFFENSIVE ANTICATHOLIQUE lors de la Convocation de juillet dernier. L'archevêque s'y référait à un sermon prêché en latin par le chanoine KEMP au cours du service d'ouverture à la cathédrale de Saint-Paul, notamment à cette phrase-ci : « Ces Romains, qui s'arrogent le nom de catholiques, tout en étant les ennemis de toute liberté et qui, sans cesse tentent d'exploiter les discordes qui parfois naissent de notre liberté »[1]. Avec ce prédicateur, le Dr. Fisher a, dans son discours inaugural, dénoncé l'Église romaine comme coupable d'une « Apartheid » ecclésiastique « aussi rigide et menaçante que n'importe quel rideau de fer politique ». Cela constituerait même « le plus grand obstacle qui empêche le Royaume de Dieu de progresser parmi les hommes ».

1. « Illi Romani qui sibi arrogant nomen Catholicorum, omnis libertatis *inimici*, incessanter conantur lucrum facere de discordiis quae interdum ex nostra libertate oriuntur ».

Du côté catholique on s'est moins indigné qu'étonné de cette attaque virulente. Bien que, comme nous le savons [1], la question de l'Inde jette le trouble dans mainte conscience anglicane, l'Église catholique en Angleterre dans son ensemble s'est à peine intéressée à la chose et, comme le note aussi le *Catholic Herald* (8 juillet), les autorités catholiques n'ont pas prononcé des déclarations à ce sujet. Mais il y a également des anglicans qui ont manifesté leur étonnement au sujet de l'attitude de l'archevêque de Cantorbéry et du contexte de ses paroles, et ils ont dans la presse anglaise rappelé la chrétienté catholique de derrière le rideau de fer *réel* qui lutte si courageusement pour les droits inaliénables de la liberté chrétienne [2].

Le fait que l'Église d'Angleterre a reconnu comme valides les ordinations d'une Église qui n'a aucune doctrine précise sur la valeur de l'épiscopat [3] et qui est en intercommunion avec des groupements confessionnels non épiscopaux remet à l'ordre du jour, avec une insistance nouvelle, la question de l'*intention*. *Pastor anglicanus*, revenant à la charge dans le *Tablet* (25 juillet), estime, avec d'autres, que l'Église anglicane, en prenant la décision du 5 juillet dernier, a pratiquement confirmé la vérité de la bulle *Apostolicae curae* de Léon XIII qui niait la validité des ordres anglicans principalement en raison d'un défaut d'intention.

Protestants. — Le Synode national de l'Église réformée de

1. Cfr *Chronique*, 1955, pp. 211-213. Et Jérôme HAMER, *Crise anglicane et catholiques anglais*, dans *La Revue Nouvelle*, juillet-août, pp. 103-110.

2. Rappelons ici les paroles du Doyen de Chichester qui, lors de la présentation du rapport *The Churches of Europa under Communist Governments* devant la *Church Assembly* de février 1954, estimait que ce rapport ne met pas suffisamment en relief le rôle de l'Église catholique romaine dans la lutte pour la liberté religieuse en Europe orientale : « Nos frères catholiques romains ont vu ce dont il s'agit ; ils ont compris l'incompatibilité, et ils ont montré la contradiction longtemps avant beaucoup d'autres groupements chrétiens. C'est là une chose pour laquelle nous devons avoir du respect. Ils ont pu faire cela, parce qu'ils abordaient la question d'un point de vue intellectuel et moral et non pas sentimental ». Cfr *CT*, 1954, 26 février.

3. Notons que dans la *CSI* il y a à présent 839 presbytres et diacres dont 540 seulement ont été ordonnés par des évêques, conformément aux normes de l'Église anglicane.

FRANCE, réuni à Strasbourg les 4, 5 et 6 juin, a publié un texte qui traite de l'œcuménisme, en particulier par rapport à l'attitude à prendre par le protestant français devant le catholicisme romain. C'est un rappel des positions protestantes selon la plus stricte observance. Ainsi qu'il l'avait déjà fait l'an dernier, le Synode met encore maintenant les fidèles en garde contre une célébration de la semaine de l'Unité qui oublierait trop les divergences existantes, et affaiblirait et déformerait les convictions de chacun [1].

Le Congrès Eucharistique de RIO DE JANEIRO a attiré l'attention du monde chrétien sur le BRÉSIL. On connaît le souci de l'Église pour la population de ce pays (52 millions d'habitants) qui traditionnellement est presque entièrement catholique, mais où l'évolution historique particulière a créé un état de civilisations entremêlées rendant la tâche d'un apostolat efficace exceptionnellement difficile [2]. Selon le recensement officiel de 1950, il y avait au Brésil deux millions de protestants (4 %) dont certains groupements déploient une grande activité d'évangélisation et de prosélytisme. — Pour clore la session du 36e Congrès eucharistique, le vice-président du Sénat fédéral, M. Nereu RAMOS, en présence du légat Mgr Aloisi MASELLA et du Président de la République, et au nom du Sénat et du peuple brésilien, avait consacré la République au Sacré-Cœur. Là-dessus, le 26 juillet, le modérateur de l'Assemblée générale de l'Église presbytérienne du Brésil adressa à M. Nereu Ramos un télégramme pour désap-

1. Cfr *SŒPI*, 24 juin. Dans *Réforme*, 3 septembre, M. le pasteur Roger MEHL, un des auteurs des deux rapports présentés au Synode sur *L'Église réformée de France et le catholicisme français en 1955*, croit devoir expliquer la « rudesse » protestante qui apparaît encore dans ce document officiel. Les « formules extrêmement nuancées » de la théologie catholique mettraient en danger ce qui est fondamental pour la foi chrétienne : « Si nous savons rester rudes, nos frères protestants seront gardés et de la séduction romaine et de ce relativisme sceptique qu'engendre toujours la trop grande subtilité des théologiens... Le texte voté par le Synode de Strasbourg sera sans doute interprété comme un raidissement protestant. Il ne devrait pas l'être. Si nous sommes rudes, c'est précisément pour avoir plus de liberté œcuménique, pour être plus prêts à toute rencontre et à tout dialogue ».

2. Cfr sur le catholicisme au Brésil, *Informations Catholiques Internationales* (Paris), août, pp. 13-24.

prouver cet « acte sectaire », et cela « au nom de milliers de citoyens brésiliens membres de l'Église nationale évangélique et presbytérienne » ; pour l'accomplissement d'un tel acte « les procès-verbaux du Sénat ne mentionnent aucune délégation ». Le télégramme rappelle la complète séparation entre l'Église et l'État, établie par la Constitution nationale [1]. — De plus en plus on constate dans le catholicisme sud-américain la formation d'un mouvement de réaction contre la façon de voir des protestants qui voudraient considérer plus ou moins l'Amérique du Sud comme un pays de mission [2].

Le message que S. S. Pie XII envoya à l'occasion des FÊTES D'AUGSBOURG (2-11 juillet) commémorant la victoire sur les païens hongrois (bataille de Lechfeld, 955) a provoqué une réaction assez inattendue de la part de la *Landeskirche* luthérienne de Bavière, suivie d'un article du *Landesbischof* LILJE [3]. Le message avait rappelé que le 25 septembre de cette année la ville d'Augsbourg commémore encore un autre événement d'importance historique, la « Paix religieuse d'Augsbourg » (1555) qui, pour le bien commun du pays, scella l'état de fait de la rupture religieuse en Allemagne. Le pape dit à ce propos que la rupture de l'unité religieuse en Allemagne et en Europe a été le sort le plus désastreux qui a pu frapper l'Occident chrétien et sa civilisation [4]. L'évêque Lilje estime qu'« on doit être très circonspect dans la condamnation de la séparation des confessions en Allemagne ». Les raisons données sont les suivantes : 1) les ennemis

1. Cfr *SŒPI*, 26 août.

2. Rappelons une réaction de l'anglican William NICHOLLS à un rapport paru dans *The Student World*, nº 1, 1953, sur l'œcuménisme et l'évangélisme en Amérique latine. L'auteur estima que ce document de la Fédération des Étudiants chrétiens exprimait trop nettement un point de vue protestant, qui volontiers ne verrait dans l'Église catholique romaine de ces pays qu'un terrain ouvert à un prosélytisme légitime. « Si nous compromettons notre position en Amérique latine, nous la compromettrons également en Europe et partout » (*Id.*, nº 3, p. 258). — Ajoutons qu'à la suite du Congrès eucharistique, du 25 juillet au 2 août, s'est tenue à Rio de Janeiro la 1re assemblée de la hiérarchie catholique d'Amérique latine. Huit cardinaux et deux cents archevêques et évêques s'étaient réunis sous la présidence du cardinal Piazza. Cfr *OR*, 3 août.

3. Cfr *SŒPI*, 5 août.

4. Cfr *HK*, août, p. 525 ; *DC*, 18 sept.

du christianisme (comme les prophètes du IIIe Reich) en profitent pour déclarer le christianisme périmé ; 2) Le voisinage et la compétition des deux confessions en Allemagne constituent un grand bénéfice pour les deux partis. — A ces deux raisons, peu convaincantes, s'ajoute une troisième : puisque sur les deux fractions de la chrétienté allemande ont passé et repassé les vagues de la sécularisation, il faudrait mieux chercher ensemble des réponses à des problèmes communs, au lieu de « mettre si sommairement de côté les chrétiens non catholiques ». — On ne voit pas comment le passage en question du message papal a pu donner matière à ce grief. Bien plus positive est une « Réponse » du pasteur Hans ASMUSSEN [1].

Du 31 mai au 2 juin s'est tenu dans la maison de l'« Académie catholique » à Stuttgart-Hohenheim le congrès annuel de l'UNA SANCTA. Pour la première fois l'invitation au congrès avait été faite en commun par l'Académie catholique de Hohenheim et l'Académie évangélique de Bad Boll « aux chrétiens de toutes confessions » pour une réflexion commune sur ce thème *Qu'est-ce que la foi ?* Une centaine de participants (un tiers protestants, deux tiers catholiques) avaient répondu à cette invitation. On a remarqué une forte participation de la part des laïques. Prirent la parole les professeurs Otto MICHEL (Tubingue), Karl RITTER (Marbourg) et CASELMANN (Heidelberg), le R. P. Thomas SARTORY (Niederaltaich) et l'Abbé Otto KARRER [2]. Le Bulletin *Una Sancta* a publié l'un ou l'autre texte de ces rapports.

ORTHODOXES ET AUTRES CHRÉTIENS. — A la reprise d'automne, deux universités américaines ont inscrit dans leurs programmes des COURS SPÉCIAUX DE THÉOLOGIE ORTHODOXE. Ce sont l'Université de Columbia, à New York City, et l'Université du Michigan à Ann Arbor [3]. Nous avons déjà signalé la même initiative prise par l'École de théologie de l'Université de Harvard.

1. Cfr *Evangelische Akademie Schleswig-Holstein*, août.
2. Cfr *VUC*, juin, pp. 7-11.
3. Cfr *SŒPI*, 19 août.

ANGLICANS ET AUTRES CHRÉTIENS. — *Église de l'Inde du Sud (CSI).* — Voici les résolutions qui ont été adoptées par les deux Convocations (5 et 6 juillet) dans la question des relations avec la CSI. Ces résolutions avaient été préparées par des comités mixtes de Cantorbéry et d'York, formés de représentants de toutes les tendances théologiques de l'Église anglicane [1].

« Cette Assemblée, sans méconnaître les difficultés qui ont empêché jusqu'ici de prendre une décision unanime, est maintenant d'accord — tant sur le plan théologique que dans la perspective du développement future de l'Église de l'Inde du Sud — qu'il n'y a plus lieu d'ajourner une décision nette et précise au sujet des qualifications des évêques, presbytres et diacres consacrés ou ordonnés dans l'Église de l'Inde du Sud au moment ou depuis l'établissement de cette Église, et reconnaît en ceux-ci d'authentiques évêques, presbytres et diacres dans l'Église de Dieu.

« De plus, cette Assemblée décide que *(a)* les membres de l'Église de l'Inde du Sud qui sont communiants dans cette Église pourront, lorsqu'ils se trouveront en Angleterre, être admis à la sainte communion dans l'Église anglicane, *(b)* les membres de l'Église de l'Inde du Sud qui viendront habiter d'une façon permanente en Angleterre et qui désireront communier régulièrement dans l'Église anglicane, seront priés de se conformer à la discipline de cette Église, *(c)* les évêques, presbytres et diacres de l'Église de l'Inde du Sud pourront être invités à prêcher dans des chaires de l'Église anglicane sous réserve de l'autorisation de l'évêque du diocèse, *(d)* tout évêque ou autre ministre de l'Église de l'Inde du Sud ayant reçu l'ordination épiscopale, et se trouvant en Angleterre, sera libre de célébrer la communion dans une église de la confession anglicane, à l'invitation du titulaire de cette église et avec l'autorisation et l'agrément de l'évêque du diocèse, et uniquement dans une église anglicane et sous réserve des dispositions du *Colonial Clergy Act* là où celui-ci est en vigueur ».

Les autres résolutions concernent : *(e)* la cession occasionnelle d'une église paroissiale pour la célébration de la liturgie de la CSI par un ministre épiscopalement ordonné ; *(f)* l'autorisation donnée à celui-ci (ex-anglican ou autre) de fonctionner comme ministre de l'Église d'Angleterre ; *(g)* la restriction pour les autres ministres qui

1. Celui de Cantorbéry était présidé par l'évêque de Chichester, le Dr. G. K. A. BELL, le second par l'évêque de Durham, le Dr. A. M. RAMSEY.

restent soumis aux règles existantes ; *(h)* l'autorisation pour les ministres anglicans de célébrer *Holy Communion* dans la CSI ; *(i)* l'autorisation pour les fidèles anglicans de communier dans la CSI [1].

En voulant traiter dès maintenant ce problème épineux, on a voulu mettre fin aux discussions, bien qu'encore au moment des débats des voix se soient élevées afin que l'affaire soit remise, comme prévue, à la session d'octobre pour éviter toute impression de précipitation. L'empressement provient aussi du fait que la CSI, par défaut de ministres et de moyens financiers, pourrait se tourner vers les « Églises-mères » d'Amérique, surtout méthodistes, qui envoient déjà du personnel. « Si cela continue, disait l'évêque de Malmesbury à la Convocation, et s'il n'y a pas un recrutement égal de la part des anglicans, l'*ethos* de la CSI risque d'être méthodiste à la fin de l'interim (c'est-à-dire en 1977) » [2].

Les adversaires des décisions prises se demandent à présent quelle objection valable les Convocations pourraient encore faire valoir contre une répétition du schéma de l'Union indienne en Angleterre même : « Il y a de nombreuses objections valables qui pourraient être faites, mais la Convocation, après avoir abandonné le principe en question, n'est plus en état de les faire » [3].

La *Priest's Convention of the American Church Union* a publié un document qui s'oppose à toute intercommunion avec la CSI pour le moment : « Les ordres valides ne constituent pas tout ce qui est nécessaire pour l'intercommunion ; la question d'orthodoxie est vitale ». Des décisions prises à part par des fractions du monde anglican pourraient, selon les signataires de ce document, saper et rompre l'unité du monde anglican.

L'archevêque de Cantorbéry, dans sa lettre diocésaine d'août, appelle ce juillet 1955 un mois de miracles, *mensis mirabilis*. La décision prise au sujet de la CSI « n'était aucunement un compromis mais un accord sur une base de principe théologique et d'expérience ».

Cette lettre mentionne aussi que les Convocations ont approuvé une invitation à l'Église MÉTHODISTE en vue de discussions sur des relations réciproques.

1. Cfr *CT*, 8 juillet ; *SŒPI*, 15 juillet.
2. Cfr *CT*, 8 juillet.
3. Cfr *CT*, 5 août, p. 9.

Elle fait état ensuite de la visite de la délégation d'ecclésiastiques russes et en particulier de l'accord fait au sujet des conversations qui, l'an prochain, devront avoir lieu à Moscou. On débattra la question de l'intercommunion entre l'Église d'Angleterre et l'Église orthodoxe russe. C'est l'évêque de Durham, le Dr. A. M. RAMSEY, qui présida les entretiens avec les représentants orthodoxes russes, conduits par le métropolite PITIRIM de Minsk et Biélorussie [1].

MOUVEMENT ŒCUMÉNIQUE.

THE ECUMENICAL REVIEW, N° 4, juillet 1955, contient d'importants articles :

W. A. VISSER 'T HOOFT. — *Our Ecumenical Task in the Light of History;* il est le discours inaugural de la maison *John Knox* à Genève et traite historiquement de méthodologie unioniste. — J. C. G. KOTZE. — *The Meaning of our Unity in Christ.* M. K. est pasteur de l'Église réformée néerlandaise d'Afrique du Sud dont les lecteurs d'*Irénikon* n'ignorent pas l'intérêt œcuménique. Il envisage le problème œcuménique qui peut être appelé fondamental, pour conclure que l'Unité des chrétiens dans le Christ est d'ordre purement spirituel, une koinonia, indépendante des formes institutionnelles, et que les divisions entre chrétiens n'affectent guère. Cette unité n'a donc pas à être produite, « elle doit simplement être découverte, acceptée et pratiquée. C'est là notre sainte vocation » (p. 335). Il en donne quelques exemples, dont celui-ci : « Il faut entreprendre les tâches locales sous un angle œcuménique et les tâches œcuméniques avec un accent local » (p. 336). — ERNST KINDER (luthérien allemand). — *Protestant-Roman Catholic Encounter : an Ecumenical Obligation,* parce que l'Église romaine a préservé, malgré des formes étranges pour un protestant, des éléments d'un christianisme authentique et parce qu'elle s'intéresse au Mouvement œcuménique. — WILLIAM PERKINS (épiscopalien américain). — *Christian Youth in the Middle East.* Remarques sur un camp œcuménique de travail à Bethléem dont quelques-unes concernent spécialement les Orthodoxes. « Des camps pareils se sont avérés être pour la jeunesse de tous les continents un moyen très efficace de l'expérience, du service

1. Sur cette visite cfr *V*, juin, avec la photo publiée partout où l'on voit Mgr Pitirim remettre à l'archevêque de Cantorbéry un calice, avec patène et astérisque.

et de l'action œcuméniques » (p. 349). Suivent trois articles sur la Liturgie : CONRAD BERGENDOFF (luthérien américain). — *What Governs and Shapes Liturgical Development.* T. S. GARRETT. — *Worship in South India,* il y critique le caractère trop européen de la liturgie de l'Église de l'Inde du Sud. FATHER C. J. DUMONT. — *Worship in the Roman Church Today.*

Notons dans la Chronique œcuménique, composée surtout de *documents,* la lettre du Patriarcat de Moscou au Conseil œcuménique [1] ainsi que le Message et les résolutions de la consultation des leaders de la jeunesse du Moyen-Orient.

Le COMITÉ GÉNÉRAL, la plus haute autorité du Conseil œcuménique des Églises dans l'intervalle des grandes Assemblées, groupant 90 délégués des Églises-membres, s'est réuni du 2 au 9 août à Davos (Suisse), sous la présidence du pasteur F. C. Fry (luthérien uni d'Amérique). Une partie importante du temps disponible était consacrée à l'examen des diverses significations de l'unité chrétienne et à l'unité qui est le but des recherches du C. O. E., ainsi qu'aux conséquences de l'unité pour l'entraide des Églises et l'assistance aux pays sous-développés.

Parmi les actes de cette session du Comité central figure l'approbation du texte d'une réponse à la lettre du patriarche de Moscou de février dernier.

Dans cette réponse est exprimé le désir d'établir des relations plus suivies entre les Églises en territoire russe et les Églises-membres du C. O. E.

« Nous apprécions les contributions apportées au mouvement œcuménique par les Églises de toutes confessions ; mais nous aimerions aujourd'hui reconnaître plus particulièrement la valeur des dons de grâce qui nous ont été communiqués à tous par la participation des Saintes Églises Orthodoxes au mouvement œcuménique dès ses origines et par leur affiliation au Conseil œcuménique des Églises. Nous exprimons l'espoir sincère et ardent que des relations aussi complètes et aussi libres puissent s'établir entre les Églises membres du Conseil œcuménique et la Sainte Église Orthodoxe de Russie et les autres Églises chrétiennes en URSS afin que « vous soyez affermis ou plutôt afin que nous soyons encouragés ensemble par la foi qui nous est commune» (Rom. I, 11) ».

1. Cfr *Chronique* 1955, p. 218.

La lettre déclare l'intention du C. O. E de travailler pour la paix, mais « nous ne pensons pas que les raisons qui nous ont empêchés de collaborer avec le Conseil mondial de la paix ont perdu de leur pertinence ; nous espérons cependant que nos conversations nous aideront à mieux comprendre nos positions respectives ».

La lettre aborde aussi la délicate question des rapports entre la religion et l'État : « D'après notre conception de l'homme et de ses relations avec Dieu, nous reconnaissons que la liberté religieuse (à laquelle vous faites allusion dans votre lettre) est une liberté fondamentale. Nous sommes très gravement préoccupés par le fait que dans divers pays la liberté religieuse est soumise à des restrictions et que les hommes sont parfois persécutés pour leur foi. La liberté religieuse que nous voudrions voir établie partout doit assurer à chacun la liberté de manifester sa foi personnellement ou en communion avec d'autres, publiquement ou en privé, dans le culte, l'enseignement et l'observation des pratiques religieuses. Nous pensons que sur ce sujet aussi une franche conversation est nécessaire » [1].

D'autres actes du Comité concernent le DÉSARMEMENT, la COOPÉRATION de l'homme et de la femme dans l'Église et la société, le BUDGET.

On a approuvé aussi la CANDIDATURE de deux nouvelles Églises : l'Église évangélique luthérienne de Silésie (50.000 membres) et la Convention nationale Baptiste d'Amérique, (des baptistes noirs du Sud des USA, 2.600.000 membres). Ce qui portera à 167 le nombre des Églises du Conseil.

Le rapport que le Comité exécutif a présenté au Comité central débuta par un « In memoriam du Dr. John R. MOTT » [2]. Un vibrant hommage a été rendu aussi au professeur H. KRAEMER qui dirigea l'Institut œcuménique de Bossey depuis sa fondation et prend maintenant sa retraite. C'est le professeur Wolf qui lui succède.

Avant la session du Comité central, une série de réunions préparatoires de commissions et organismes divers ont groupé près

1. Cfr *SŒPI*, 12 août.

2. Notons ici que *The Student World*, n° 3, 1955, est spécialement consacré à la mémoire de John Mott, un des fondateurs de la Fédération mondiale des Étudiants Chrétiens (Vadstena 1895).

de 300 personnes (de 31 nations), où comités, départements et divisions ont siégé tour à tour. C'est la première fois depuis Evanston que la nouvelle structure du Conseil œcuménique était mise à l'épreuve [1]. Il paraît qu'elle s'est révélée judicieuse et bonne.

Finissons par quoi la session de Davos a commencé, à savoir le RAPPORT du secrétaire général, le Dr. W. A. VISSER 'T HOOFT, sur l'activité du Conseil depuis la 2e Assemblée de l'an dernier. Malgré tout le travail accompli, le secrétaire général ne veut pas prétendre que le C. O. E. ait déjà donné « une réponse satisfaisante aux besoins criants des masses qui n'ont pas de berger ». La raison d'être de chacune des activités du Conseil est cependant que « par les liens qu'elles établissent entre les Églises dans certains domaines particuliers, elles permettent à ces Églises d'être plus pleinement obéissantes à la mission qui leur a été confiée par Dieu que si elles restaient isolées ». En conclusion *SŒPI* rapporte ces phrases-ci :

> « Il s'agit de savoir si notre mouvement donne une réponse claire à la prière que nous répétons si souvent : « Ta volonté soit faite ». Nous ne pouvons pas dire d'emblée que c'est le cas. Peut-être parlons-nous un peu trop facilement du mouvement œcuménique comme étant le grand fait historique de notre temps. Cette affirmation semble impliquer que ce mouvement est, de fait, absolument dans la ligne de la volonté de Dieu et de son dessein pour l'Église » [2].

A l'occasion du CENTENAIRE DES UNIONS CHRÉTIENNES DE JEUNES GENS (UCJG) 12.000 jeunes, hommes et femmes, étaient venus à Paris où en 1855 ce mouvement avait commencé. Le congrès a duré du 16 au 22 août, précédé de diverses manifestations et réunions. On a rappelé que les UCJG sont essentiellement un mouvement chrétien laïque, transcendant les traditions confessionnelles tout en les reconnaissant et cherchant à travailler en pleine coopération avec toutes les Églises. Un MEMORANDUM souligne la nécessité de conserver le caractère universel du Mouvement et demande aux Unions de « considérer avec soin

1. Cfr dans *VUC*, avril-mai, *Signification et importance de la réorganisation du Conseil œcuménique* (C. L.).
2. Cfr *SŒPI*, 12 août, p. 220.

si elles ne tendent pas à se transformer en des institutions servant à l'organisation des loisirs d'une élite, au lieu d'être des Mouvements cherchant à rassembler les jeunes et à répondre aux besoins brûlants de la jeunesse d'aujourd'hui ». Ensuite on ajoute :

« Nous avons eu le privilège de compter les délégués représentant presque toutes les Églises ou les dénominations chrétiennes ; pour certains ce fait a pu être troublant, mais on aura pu noter au cours de cette conférence un désir très net de permettre à la jeunesse catholique romaine d'exprimer en toute liberté sa position religieuse au sein des Unions chrétiennes de jeunes gens. En même temps, notre Mouvement devrait repenser sa mission qui est avant tout la mission d'un Mouvement laïque. Il devrait le faire non seulement en cherchant à promouvoir une meilleure compréhension entre chrétiens de différentes dénominations, mais en réalisant l'existence d'une seule Église sur la terre ».

On veut aussi s'efforcer d'ouvrir largement les portes à ceux qui sont en dehors de la foi chrétienne ou qui sont remplis de doutes et d'incertitudes. « Nous sommes une association chrétienne de jeunes gens et non pas une association de jeunes gens chrétiens » [1].

Il est assez frappant de constater jusqu'à quel point ces préoccupations pour le fond sont analogues à celles de la conférence internationale des mouvements de jeunesse chrétienne dans le PROCHE-ORIENT que nous avons déjà mentionnée ci-dessus [2]. *Kaini Ktisis* de mai énumère comme suit les principaux thèmes de la rencontre de Beyrouth : 1) Les Églises et les pays arabes ; on est tombé d'accord sur la nécessité d'une étude très sérieuse et bienveillante de l'Islam, l'attitude traditionnelle de mépris étant jugée indéfendable. 2) Les puissances arabes et Israël ; tenir compte de la complexité du problème dans ses aspects politiques et théologiques. 3) Entraide spirituelle d'un organisme à l'autre et échanges des expériences.

10 septembre 1955.

1. Cfr *Id.*, 26 août.
2. Cfr p. 305.

Notes et documents.

L'Institut Saint-Serge à Paris : Anniversaire et Congrès.

Le 8 juin dernier, a été célébré à l'Institut S[t]-Serge à Paris le XXX[e] anniversaire de sa fondation. Une cérémonie eut lieu le matin de cette journée à l'Institut même, où un « moleben » d'action de grâces fut célébré par Mgr Vladimir, exarque du patriarcat œcuménique pour les églises russes de l'Europe occidentale, accompagné de Mgr Cassien, recteur de l'Institut. Étaient présents également Mgr Sylvestre, auxiliaire de Mgr Vladimir, Mgr Georges de Bruxelles, Mgr Mélétios, évêque de Reggio, auxiliaire pour la région parisienne de Mgr Athénagore l'archevêque grec de Londres, et des personnalités du corps diplomatique.

Au cours du service liturgique, Mgr Cassien fit l'allocution suivante :

✠ Au Nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit.

Excellences, Messeigneurs, Très Révérends Pères,

Chers frères et sœurs en Notre-Seigneur Jésus-Christ.

Nous venons de rendre grâces à Dieu de son aide qu'il a bien voulu donner à l'Institut de Théologie Orthodoxe pendant les trente années de son existence.

Cette existence a été dès le commencement un miracle ininterrompu de la grâce de Dieu agissant à travers les hommes. — Les circonstances dans lesquelles a été acheté l'immeuble, l'inauguration des cours, et depuis, tant de fois un secours inespéré arrivé au moment où tous les fonds étaient épuisés. Il plut à Dieu que l'Institut survécût à la tourmente de la guerre, et que des horizons nouveaux lui fussent ouverts après la paix.

Je ne vais pas conter l'histoire de l'Institut dans ses détails. D'autres le feront au cours de la séance qui suivra l'action de grâces.

Ils se souviendront aussi des défunts qui ont présidé à cette œuvre, de son fondateur, le Métropolite Eulogios et de son grand inspirateur, le père Serge Boulgakoff, de bienheureuse mémoire.

Je me limiterai à passer en revue quelques étapes de l'évolution que l'Institut a passée pendant ces trente ans. Il a été inauguré comme une école russe, destinée à préparer des prêtres pour la dispersion russe dans l'espoir qu'il leur serait donné un jour de servir Dieu sur leur sol natal. Le second but, c'était de maintenir la tradition de la théologie orthodoxe russe étouffée en Russie par les mesures d'un gouvernement athée.

Dieu a béni nos efforts. Les anciens élèves de l'Institut devenus prêtres au nombre de plus de cent dix, font monter leurs prières vers Dieu dans toutes les parties du globe. Il y en a même derrière le rideau de fer, forcés d'y rester après les dernières répartitions du territoire de l'Europe centrale. Quant à l'effort de l'Institut dans le domaine de la science théologique, il est témoigné par une brochure de cent pages publiée par l'Institut en 1954 et contenant uniquement les titres des ouvrages que ses professeurs ont fait paraître de 1925 à 1954.

Mais la Russie reste fermée, aussi bien politiquement qu'idéologiquement. En 1931 et en 1946, lors de nos deux ruptures avec le Patriarcat de Moscou, nous avons senti cette séparation avec la douleur poignante d'une réalité inéluctable. Actuellement, après la victoire dans la deuxième guerre qui était une victoire du peuple russe et devint fatalement une victoire de son gouvernement présent, la Russie est plus hermétiquement fermée qu'elle ne l'était à l'époque entre les deux guerres. Mais, comme j'ai déjà dit, de nouveaux horizons se sont ouverts devant l'Institut.

Après la guerre, des étudiants orthodoxes de toute nationalité sont venus s'asseoir sur les bancs de l'Institut. D'un établissement russe il est devenu panorthodoxe. C'est à cette époque que le Premier Hiérarque de l'Église Orthodoxe, Sa Divine Sainteté, le Patriarche Œcuménique de Constantinople, lui a donné sa haute protection. D'autre part, un nombre toujours croissant d'étudiants grecs a poussé le Gouvernement Hellénique à accorder à l'Institut, déjà pour la deuxième fois, une forte aide financière. Nous devons cette aide au bienveillant intérêt de Son Excellence l'Ambassadeur de Grèce, dont la présence parmi nous nous donne la joie de lui exprimer notre reconnaissance de vive voix, et à l'affectueuse sollicitude de notre cher et fidèle ami, Mgr Mélétios, Évêque de Reggio, qui partage, lui aussi, la joie de cette fête avec nous.

Mais encore avant de devenir panorthodoxe, notre Institut a été appelé à prendre part au Mouvement Œcuménique. Sa naissance même a eu lieu au sein de ce Mouvement. Je pense à l'aide émanant des milieux protestants des États-Unis qui a rendu possible l'acquisition de l'immeuble et l'ouverture des cours. Cette aide ne nous a pas abandonnés jusqu'aujourd'hui. Il y a des noms mémorables qui doivent être mentionnés. Le premier, c'est celui du Dr. John Mott, grand travailleur dans le champ de l'unité chrétienne, décédé il y a quatre mois. Or, son nom rappelle ceux de ses fidèles collaborateurs et amis de l'Institut, le Dr. Paul Anderson et le Dr. Donald Lowrie, tous les deux présents ici au milieu de nous.

Les circonstances dans lesquelles l'Institut est venu au monde expliquent suffisamment le fait que les premiers contacts œcuméniques de l'Institut furent avec les protestants. Mais il ne peut être d'œcuménisme sans l'Église Catholique-Romaine. Les rencontres des membres de l'Institut avec les Catholiques sont venues s'ajouter à celles avec les Protestants. Après la guerre elles sont devenues aussi régulières que celles-là. Nous avons eu pendant ces années d'après-guerre des réunions périodiques au Centre d'Études Dominicain « Istina » et des conférences de plusieurs jours, consacrées aux thèmes d'exégèse biblique et de théologie dogmatique, au monastère du Saulchoir. Les rencontres dont il s'agit — aussi bien avec les protestants qu'avec les catholiques — ont produit simultanément un rapprochement mutuel et une reconnaissance, aussi mutuelle, de la profondeur des différences qui nous séparent. Cette expérience nous a montré, après la grâce de la première joie, combien la voie de l'unité est ardue. L'effort purement humain et notre bonne volonté ne suffisent pas pour surmonter les difficultés de cette voie. Seule la grâce de Dieu, attendue avec patience et acceptée avec humilité, peut rendre possible ce qui est impossible aux hommes. Si Dieu voulait libérer la Russie du joug des communistes et ouvrir ses portes aux émigrés, le travail, une fois commencé à Paris sur cette colline russe de St-Serge, ne pourrait être interrompu. Il devrait être poursuivi jusqu'au terme que lui mettrait la volonté de Dieu.

J'ai dit : « colline russe ». Elle l'est toujours, malgré le caractère panorthodoxe que l'Institut a pris après la guerre et malgré son activité œcuménique de plus en plus prononcée.

L'Institut reste russe, en premier lieu, par la langue de son enseignement qui est toujours le russe : en 1955 comme en 1925. Plusieurs fois pendant les années d'après-guerre il fut question d'abandonner

le russe en faveur du français. Mais le Conseil de l'Institut a hésité devant cette décision. L'expérience lui a montré que, contre toute attente, le russe était la langue qui était comprise avec plus de facilité que toute autre par la grande majorité des étudiants non seulement russes mais étrangers aussi. Et Sa Sainteté le Patriarche a souligné expressément son désir que le russe restât la langue de notre enseignement, comme il l'était dès la fondation de l'Institut. Nous y voyons un symbole du devoir que le Seigneur a bien voulu nous imposer : de servir nos frères orthodoxes, comme la Russie d'autrefois les a servis.

Mais ce n'est pas seulement la langue de l'enseignement qui fait ressortir le caractère russe de l'Institut. Dieu à voulu que notre Institut fût ce canal par lequel l'aide œcuménique cherche à atteindre le peuple russe. C'est en effet à l'Institut que s'est adressée la Société Biblique pour entreprendre une révision de la traduction russe du Nouveau Testament dont les stocks, dans la traduction synodale de 1860, s'épuisent par suite de longues années de persécution et de pénurie. Le secrétaire de la Société Biblique, dont nous avons appris à apprécier hautement la compréhension et l'objectivité, est ici avec nous. Il est venu se joindre à la fête de l'Institut auquel il est déjà uni par le travail commun autour du texte sacré et en faveur du peuple russe.

Je n'ai à ajouter qu'un seul point. A l'époque où le thème de « coexistence » est à la mode, le fait même que dans les pays de l'Occident un Institut Russe Orthodoxe indépendent continue son travail, devient un témoignage. Le devoir de ce témoignage nous est imposé par l'élection terrible, mais sublime qui a marqué notre peuple de ce sceau de souffrance pour le Christ et avec le Christ qu'il porte déjà depuis de longues années. Notre Institut reste russe pour rendre ce témoignage au Christ et à la vérité chrétienne dans un monde qui est travaillé plus que jamais par les forces antichrétiennes.

L'avenir est voilé. Il n'est donné à personne de pénétrer au-delà de ce voile. Ce qui nous est donné, c'est de rendre grâces à Dieu du passé, qui fut *son* œuvre opérée par les mains d'hommes, et de chercher à reconnaître et à accomplir sa volonté dans l'avenir. Amen.

Après la cérémonie religieuse, une réunion se tint dans les locaux de l'Institut, où prirent la parole le prof. L. Zander, qui présenta le petit volume contenant l'*Elenchus* de tous les travaux des professeurs de S[t]-Serge depuis la fondation : *List of the Writings of Professors of the Russian Theological Institute in Paris, 1925-1955* ;

le prof. A. Kartašev, qui exposa l'action œcuménique de l'Institut ; le pasteur P. Mackie, qui remercia du grade académique *honoris causa* que la Faculté de théologie de l'Institut venait de lui conférer, en remerciement des services rendus par la Y. M. C. A., aux membres de St-Serge ; le R. P. Dumont, O. P., directeur du centre *Istina* de Boulogne sur Seine ; D. E. Lanne, qui lut un télégramme de félicitations reçu du monastère de Chevetogne, et d'autres encore.

Vers la fin de l'après-midi, une autre cérémonie plus officielle eut lieu à l'Église américaine, où différentes personnalités du monde protestant manifestèrent à l'égard de l'Église russe et de son Institut, leur sympathie et leur désir d'entraide.

* * *

Pour la troisième fois, des liturgistes de toutes confessions et nations se sont réunis à l'Institut de théologie orthodoxe de St-Serge à Paris, confirmant ainsi ce qui vient d'être dit de la vitalité de cet Institut. Les réunions ont eu lieu du 4 au 8 juillet. Voici la liste des communications qui y furent présentées et discutées :

1. Dom Grégoire Bainbridge, O. S. B. (Chevetogne) : *La mort du chrétien en Orient et en Occident.* (Étude comparative de l'extrême onction dans les rites romain et byzantin). — 2. Dom Bernard Botte, O. S. B. (Mont César) : *Étude comparative de quelques formules baptismales.* (En particulier l'étude de la renonciation dans la tradition d'Hippolyte et autres documents primitifs). — 3. Rev. H. R. T. Brandreth, O. G. S. (St. George's Anglican Church, Paris) : *Adaptation anglicane des rites et cérémonies latines depuis 1662.* (Divers efforts tentés pour enrichir la liturgie anglicane). — 4. Évêque Cassien (Institut Saint-Serge, Paris) : *Jésus le précurseur.* (Hébr. VI, 19-20). — 5. Prof. André Grabar (Collège de France) : *Peintures murales dans les églises orthodoxes et liturgie.* (Les peintures murales illustreraient plutôt la liturgie eucharistique elle-même que les mystères de l'année liturgique). — 6. Prof. L. H. Grondijs (Université d'Utrecht) : *Quelques remarques sur la liturgie céleste.* (Motifs qui expliquent le développement de la théologie de ce sujet). — 7. R. P. Pierre-Marie Gy, O. P. (Faculté de Théologie, Saulchoir) : *Problèmes historiques de la liturgie romaine des funérailles.* (Historique du développement du rite des funérailles). — 8. Prof. Jean G. H. Hoffmann (Faculté Libre de Théologie Protestante, Paris) : *Le psaume XXII faisait-il partie d'une liturgie royale à portée messianique?* (Étude sur la liturgie vétéro-testamentaire). —

9. R. P. Alexis Kniazeff (Institut Saint-Serge, Paris) : *Mariologie biblique et liturgie byzantine.* (Cfr ce fascicule, p. 268). — 10. Privatdozent Eduard Lohse (Mayence) : *Les relations entre la Pentecôte juive et chrétienne.* (L'A. met en doute la relation entre la Pentecôte chrétienne primitive et la promulgation de la Loi sur le Mont Sinaï). — 11. Dom Basile Mercier, O. S. B. (Chevetogne) : *Comparaison de l'anaphore arménienne avec les anaphores de Saint Jean Chrysostome et de Saint Basile.* (Les éléments de la liturgie arménienne et leur développement historique). — 13. Prof. Démètre Moraïtis (Université de Salonique) : *Commixtion et Instillation d'après le rite byzantin.* (Le problème de la consécration par contact). — 13. Le Pasteur Karl-Ferdinand Müller (Revue « Leiturgia », Cassel) : *Gegenwartprobleme der Kirchenmusik im Gottesdienst der evangel.-luth. Kirche Deutschlands.* (Efforts tentés dans le luthéranisme allemand pour retrouver un chant liturgique). — 14. R. P. Alphonse Raes, S. J. (Pontificio Istituto Orientale) : *La liturgie syro-orientale connaît-elle un rite de la confirmation ?* (Comment expliquer l'absence de confirmation dans l'ancienne Église nestorienne ?).

Ces réunions comptent désormais comme une institution stable, où savants et conférenciers sont heureux de se retrouver dans un milieu des plus sympathiques. Toutefois, en 1956, en raison d'un autre congrès tenu dans le même Institut, ces réunions n'auront pas lieu. La session suivante se tiendra en 1957.

Bibliographie.

I. DOCTRINE

E. R. Goodenough. — Jewish Symbols in the Greco-Roman Period. Vol. I : *The archeological Evidence from Palestine.* XVII + 300 p. ; vol. II : *The archeological Evidence from the Diaspora.* XI + 323 p. ; vol. III : *Illustrations.* XXXV p. + 1209 ill. et 10 p. de tables ; vol. IV : *The Problem of Method. Symbols of Jewish Cult.* X + 235 p. et 117 ill. (Coll. Bollingen Series XXXVII). N. Y., Pantheon Books, 1953-1954 ; in-4, vol. I, II et III : 25 dollars ; vol. IV : 7,50 dol.

M. E. R. G., professeur d'histoire des religions à l'Université de Yale s'est depuis longtemps spécialisé dans l'étude du judaïsme hellénistique. Le problème qu'affronte l'immense recherche qu'il entreprend et dont il livre ici les premiers volumes, est celui des origines de l'hellénisation du christianisme. Dans le N. T. cette hellénisation des origines chrétiennes apparaît avoir été si rapide et si profonde, qu'elle ne peut s'être produite d'elle-même, vu l'opposition radicale des chefs de l'Église naissante au paganisme gréco-romain. Elle suppose une action antérieure de l'hellénisme sur le judaïsme (tant en Palestine que dans la diaspora) et que le rabbinisme orthodoxe s'est par la suite efforcé d'éliminer pour enrayer la contamination chrétienne. Aussi cette hellénisation du judaïsme ne nous a-t-elle point laissé de monuments littéraires, ou presque, en dehors de l'œuvre de Philon. Force nous est donc dès lors d'essayer de recueillir toutes les traces que l'archéologie a pu nous en conserver et qui nous permettront de découvrir la clef de la symbolique juive grâce à la permanence de signification des symboles.

Les trois premiers vol. de *Jewish Symbols* sont donc consacrés à cette enquête préliminaire. Après un chapitre qui recueille le matériel littéraire concernant la religion juive dans le monde romain, l'ensemble du premier vol. étudie les documents archéologiques de Palestine : les tombes juives et leur contenu, les synagogues. Le vol. II est consacré à la diaspora : cimetières, synagogues, lampes, verres et inscriptions. Enfin une dernière partie étudie les charmes et amulettes. Toutes les illustrations concernant cette documentation sur la symbolique juive ont été reportées au vol. III qui contient plus de 1.200 excellentes reproductions de photos ou dessins au trait, auxquelles s'ajoutent deux bons index, l'un concernant l'art juif, l'autre les charmes et amulettes. Tout au cours des pages qu'il consacre à l'étude de ces monuments, l'A. ne se contente pas d'une simple description ; il s'efforce sans cesse d'établir des rapprochements suggestifs avec le monde hellénistique ambiant ou avec l'archéologie chrétienne. Au vrai, quelques comparaisons paraîtront un peu hasardées.

D'autres ont déjà signalé ce que l'une ou l'autre peut avoir de discutable (cf. p. ex. *R. B.* 62 (1954), p. 105-106). C'est surtout dans les dérivations chrétiennes du symbolisme mystique juif que les rapprochements de M. G. paraissent parfois assez aventurés. Ainsi à la synagogue de Beth-Alpha, retrouver les gobelets de la bordure de la mosaïque dans les trois objets en forme de corne qui se trouvent au pied du crucifix de S. Maria Antiqua, laisse un peu sceptique. Cornes à boire du banquet eschatologique (I, p. 245) ? Ne seraient-ce pas plus simplement, dans la fresque de S. Maria Ant., les trois piquets de soutien de la croix, tels qu'on les trouve déjà, un siècle plus tôt, mais avec plus de réalisme, dans la crucifixion de l'évangéliaire de Rabula ?

Mais on aurait mauvaise grâce à chicaner l'A. sur ces détails. Ce qu'il faut d'abord souligner c'est l'immense érudition de M. G. et la prodigieuse documentation qu'il nous livre et qu'il commente avec une sagacité et un souci d'objectivité qui font honneur à cette remarquable publication. Ces trois premiers vol. ne sont d'ailleurs que les préliminaires de son travail. Avec le t. IV seulement s'ouvre l'étude proprement dite de la signification mystique de la symbolique juive. Et tout d'abord la question de méthode. Abondante documentation archéologique, mais sans appui littéraire pour l'expliquer, ou presque ; comment s'y prendre ? M. G. propose dès lors sa méthode, en insistant sur son caractère d'hypothèse et avec une extrême prudence. Faute de textes, on peut recourir à la psychologie comparée en s'aidant des symboles similaires du monde hellénistique. C'est de la sorte qu'il étudie le chandelier à sept branches, le coffre de la torah, la palme et le citron symboliques et leur relation à la fête des tabernacles, la trompette en corne de bélier et la pelle à encens, faisant d'ailleurs sur l'interprétation de cette dernière les réserves qui s'imposent. A la lecture de ces pages on ne sait souvent ce qu'il faut admirer le plus de la documentation vraiment universelle de l'A. ou de l'ingéniosité, voire de la hardiesse de ses déductions. Toujours est-il que cette magnifique étude nous restitue un judaïsme à peu près complètement ignoré jusqu'ici, d'une grande richesse religieuse, et sur bien des points parallèle à celui que nous font connaître les découvertes de Qoumrân. C'est dire l'importance de ce travail magistral dont on souhaite vivement voir paraître les prochains volumes. D. E. L.

The Student's Guide through the Talmud, by the eminent Teacher **Z. H. Chajes**, translated from the Hebrew, edited and critically annotated by Jacob SHACHTER. Londres, East and West Libr., 1952; in-8, XXVIII-290 p., 30/-.

P. R. Weis. — Mishnah Horayoth, its History and Exposition. The Text translated by Edward ROBERTSON. Manchester University Pr., 1952 ; in-8, XXXVII-111 p., 25/-.

G. Buysschaert. — Israël et le Judaïsme dans l'ancien Orient. (Coll. Renaissance et Tradition). *Bruges, Beyaert*, 1953 ; in-8, 390 p., 2 cartes h. t.

Bien que vieux de près d'un siècle, ce manuel d'introduction au Talmud rédigé par l'un des plus grand maitres en la matière, le rabbin Z. H. Chaiès, est demeuré irremplacé. M. le rabbin J. Sh. qui l'a traduit y a ajouté des

notes judicieuses qui en facilitent l'intelligence, et la bibliographie moderne. Un précieux index permet au profane de se retrouver sans trop de peine dans le maquis des noms de personnes.

M. le rabbin Weis nous donne une étude critique du traité Horayoth de la Mishnah (celui qui concerne les fautes du Sanhédrin, du grand-prêtre ou des princes). Son but est de montrer que par les méthodes modernes de comparatisme appliquées à la Bible par les exégètes, on peut obtenir une interprétation satisfaisante des traités les plus difficiles de la Mishnah, retrouver l'élément stable de base et sa forme primitive. On jugera de l'importance de ce travail en se rappelant que le noyau le plus ancien de la Mishnah nous transmet l'enseignement des rabbins contemporains de la première génération chrétienne et permet, par contre-coup, de replacer dans leur contexte originel de nombreux passages du N. T.

L'ouvrage de G. B. est un manuel de bonne vulgarisation sur le milieu biblique et l'exégèse scripturaire. La bibliographie toutefois date d'avant-guerre ; elle ignore encore, évidemment, les découvertes du Désert de Juda et son information sur la dernière période du judaïsme a, de ce fait, passablement vieilli. D. E. L.

D. Dr. Joachim Jeremias. — Unbekannte Jesusworte. (Abhandl. z. Theol. des Alten u. N. T., 16). Zurich, Zwingli-V., 1948; in-8, 88 p.

A. Rosenberg. — Unbekannte Worte Jesu. Munich, O. W. Barth-V., 1954 ; in-12, 82 p.

Après une bonne introduction sur le problème des *logia agrapha* de Jésus, le prof. J. J. étudie vingt et un de ces *logia* auxquels leur parenté avec le contexte évangélique confère une certaine probabilité d'authenticité. En appendice une discussion sur l'intéressant logion d'origine musulmane inscrit sur la porte de la ville de Fatepur-Sikri aux Indes.

Le joli petit volume de M. A. R. réunit 142 logia dont un grand nombre d'origine gnostique. Le dernier cité est le cantique de la Perle, tiré des Actes de Thomas, dont l'A. a omis de signaler qu'il ressortissait lui aussi à la gnose hétérodoxe. D. E. L.

A. Vaillant. — Le Livre des Secrets d'Hénoch. Texte slave et traduction française. (Coll. Textes publiés par l'Inst. d'Études slaves, IV). Paris. Inst. d'Ét. slaves, 1952 ; in-8, XXVI-125 p.

M. V. distingue trois états du texte de l'*Hénoch slave*. Le premier, le plus court et le seul authentique, traduit fidèlement le grec original aujourd'hui perdu. Œuvre d'un judéo-chrétien, l'apocryphe s'inspire fortement de l'Hénoch hébreu. M. V. nous restitue la version primitive avec le soin qui caractérise les travaux de l'éminent slavisant ; il donne en des notes abondantes les variantes des mss. et rejette en annexe les amplifications du réviseur. On dispose donc désormais d'un excellent instrument de travail qui nous fait mieux connaître l'expression authentique d'un des monuments littéraires les plus importants du christianisme primitif. L'édition comporte un lexique des mots slaves et un index des noms propres. D. E. L.

The Jung Codex. A Newly Recovered Gnostic Papyrus. Three studies by **H. C. Puech, G. Quispel** et **W. C. van Unnik,** translated and edited by F. L. CROSS. Londres, Mowbray, 1955 ; in-8, 136 p., 15/-.

Le Codex Jung est l'un des treize mss. coptes gnostiques découverts en 1946 à Nag-Hammadi en Haute-Égypte. Il a été acquis en 1953 par l'Institut Jung de Zurich. M. H. Ch. Puech a déjà indiqué l'extraordinaire intérêt de la découverte inespérée de ces textes et les problèmes qu'ils soulèvent. Avant que les cinq écrits que renferme le Codex ne puissent être publiés, diverses études préliminaires ont déjà paru. M. F. L. Cross en a traduit ici trois d'entre elles. La première due à M. H. Ch. P. situe le C. J. parmi les autres documents gnostiques de Nag-Hammadi. Depuis la parution de cet article et du suivant dû à M. Quispel sur la signification du C. J., les deux auteurs ont fondu leur texte en une étude très importante, parue dans *Vigiliae Christianae* 8 (1954), p. 1 à 51. Rappelons que le C. J. contient entre autres l'Évangile de Vérité, dont l'existence et l'importance nous étaient attestées par S. Irénée. M. van Unnik a étudié les liens qui rattachent l'Év. de Vérité au N. T. Ces trois articles font ressortir l'intérêt de la découverte de Nag-Hammadi pour une meilleure connaissance de la gnose valentinienne, désormais fondée sur des sources directes, et par contre-coup des origines chrétiennes. D. E. L.

Eusebius Werke. Achter Band. Die Praeparatio evangelica, herausgegeben von Karl MRAS. Erster Teil, Einleitung, Die Bücher I bis X. (Die griechischen christlichen Schriftsteller, 43,1). Berlin, Akademie Verlag, 1954 ; in-4, LX-613 p.

En dépit de toutes les contingences le *Corpus* de Berlin ne cesse de croître. Voici le 8e volume des œuvres d'Eusèbe. M. M. édite les deux tiers de cet énorme ouvrage apologétique, prenant ainsi la succession des trois éditeurs les plus récents : Gaisford en 1843, Dindorf en 1867 et Gifford en 1903. En vue de cette nouvelle édition, M. M. a revu personnellement tous les manuscrits. L'apparat critique fournit les variantes des neuf manuscrits qu'il juge indépendants. L'introduction annonce des index entièrement neufs. On lira (p. XI) par quelles difficultés ce travail, entrepris dès 1913, a dû passer pour être mené à si bonne fin. On peut attendre à bref délai, semble-t-il, la publication du deuxième tome puisque la préparation de l'ensemble est terminée et que M. M. en parle au présent.
D. B. R.

Eusèbe de Césarée. — Histoire ecclésiastique. Livres V-VII. Texte grec, traduction et notes par Gustave BARDY. (Sources chrétiennes, 41). Paris, Éd. du Cerf, 1955 ; in-12, IX-238 p.

« Le texte et la traduction de l'Histoire ecclésiastique d'Eusèbe rempliront trois volumes. S'il plaît à Dieu, un quatrième volume renfermera l'introduction et les tables », disait l'Avant-propos du premier volume paru en 1952. Grâce à Dieu et à la courageuse persévérance de M. Bardy, la première de ces deux promesses est en bonne voie de réalisation et la deuxième ne doit plus attendre que le travail de l'imprimeur, puisqu'on

la trouve réitérée, sans condition restrictive cette fois, après la table des matières du deuxième volume : « Des Index *paraîtront*, avec l'introduction générale, au tome IV ». Tant mieux pour nous, qui ne risquons plus guère de rester sur notre faim. L'édition est en substance celle, classique, de Schwartz, avec de rares corrections et un choix, motivé dans les notes, parmi les variantes qu'elle proposait dans son apparat. Comme on regrette, en feuilletant cette claire édition, que l'habitude ne se généralise pas (je songe p. ex. au *Corpus* de Berlin) de faire accompagner toute édition d'une traduction, au moins latine, et de notes aussi substantielles et sobres que celles de M. Bardy ! D. B. R.

Clément d'Alexandrie. — Les Stromates, II. Intr. et notes de P. Th. Camelot, o. p. ; texte grec et trad. de Cl. Mondésert, s. j. (Sources chrét., 38). Paris, Éd. du Cerf, 1954 ; in-8, 146 p., 930 fr. fr.

Irénikon a déjà donné le C. R. du premier stromate (1952, p. 92). La compétence du P. Mondésert, familier de la pensée de Clément, le désignait particulièrement pour continuer le travail de M. Caster. On est heureux de voir ainsi progresser l'édition de l'un des monuments les plus importants de l'antiquité chrétienne. Sans reproduire l'important apparat critique de Stählin, ce volume donne un texte soigné qui justifie au passage les leçons choisies. D'aucuns regretteront la disparition des chapeaux en tête des chapitres de la trad. et les titres de paragraphes qui avaient guidé le lecteur tout au long du premier volume. D. E. L.

Irénée Hausherr, S. I. — Philautie. De la Tendresse pour soi à la charité, selon saint Maxime le Confesseur. (Orient. Christ. Anal., 137). Rome, Institut Orient., 1952 ; in-8, 182 p.

Ayant passé en revue les philosophes anciens et les prédécesseurs chrétiens de S. Maxime, l'A. nous explique dans un style direct la définition de la philautie selon le saint, « la tendresse envers le corps » (p. 44), qui atteint toutes les passions corporelles et est à l'origine de tout mal. Contrairement à Marc l'Ermite et à S. Jean Climaque, qui furent de purs moralistes et cherchèrent uniquement où commence le péché, S. Maxime a une préoccupation plus philosophique, et tâche de comprendre la possibilité même du mal : « Comment le mal peut-il s'introduire dans la série des êtres, puisque ceux-ci sont tous bons comme créatures de Dieu ? » C'est que le mal « n'est qu'une omission, une ellipse. Il comprend un élément intellectuel et un élément volontaire : dans l'intelligence, un manque à connaitre ; dans la volonté, un manque à se diriger vers la fin (p. 58). L'homme doit faire une option fondamentale entre l'esprit et le corps, entre le bonheur et le plaisir (p. 63) ; il doit séparer la passion de la pensée (p. 100). On arrive à cette séparation par la charité spirituelle (médication de la partie irascible), l'ascèse (médication de la partie concupiscible) et par la prière » (p. 101). Étant donné que la philautie « dès l'origine nous éloigne traîtreusement par le plaisir de Dieu et les uns des autres » (p. 86), l'homme doit « refaire l'unité en lui-même avec les autres hommes et avec Dieu, par la charité ». La spiritualité de S. Maxime « embrasse l'univers et le transcende, parce qu'elle se sait, grâce au Verbe incarné,

participation à l'universelle charité de Dieu qu'elle adore » (p. 170). — Peut-être y aurait-il eu avantage à compléter cette œuvre par une conclusion qui en résumerait brièvement les données principales. L'A. qui cite longuement et abondamment les écrits de S. Maxime et d'autres auteurs anciens, fait preuve de sa grande *érudition*, dont l'éloge n'est plus à faire. Beaucoup de fautes d'impressions déparent malheureusement l'ouvrage. D. M. v. d. H.

E. Flesseman-Van Leer. — Tradition and Scripture in the Early Church. Assen, Van Gorcum, 1954 ; in-8, 211 p., Fl. 10,50.

Sur les rapports entre la Tradition, l'Écriture et l'Église, M. F. a diligemment interrogé tous les écrivains ecclésiastiques, de la Didachè à Tertullien, à l'exception des Apocryphes. S'il a pu s'étendre si longuement sur chacun d'eux — y compris ceux dont on n'attend guère une réponse à la question qu'il leur pose — c'est dû, pour une bonne part, à sa méthode. Estimant, et à juste titre, que la théologie de l'Écriture et de la Tradition a trouvé son achèvement chez Irénée et Tertullien, il a commencé par étudier ces derniers, pour tâcher *ensuite de trouver*, chez les prédécesseurs, l'ébauche ou le germe des grandes affirmations de cette théologie. Cette méthode n'est pas sans risques, mais elle est éclairante et M. F. en a évité les pièges en consacrant à chaque écrivain une monographie complète et *indépendante*. Dans son exposé, il présente les auteurs dans l'ordre inverse c.-à-d. rigoureusement chronologique. Écriture et Tradition ne sont pas deux sources indépendantes, ni deux sources subordonnées, mais une seule source sous deux formes diverses. En réalité, *tout* est tradition : nous n'atteignons la révélation du Christ que dans la « tradition » apostolique qui est la révélation à nous transmise, et l'Écriture n'est que la forme écrite de l'unique prédication. Tradition-Prédication-Écriture-Règle de foi : tout cela ne désigne qu'un seul et même objet. L'identité continue, dans le temps, entre la révélation du Christ, et la prédication contemporaine est garantie par la *succession apostolique*. Historiquement parlant, cette garantie serait insuffisante : elle n'est valable — et aux yeux de la seule foi — que par la promesse d'assistance de l'Esprit accordée à cette succession. — M. F. note, à plus d'une reprise, que l'accord entre la Réforme et *l'Église catholique* est évident pour le fond et que seules des ecclésiologies différentes font apparaître d'importantes divergences. Par sa clarté et par sa probité, cette étude est une excellente contribution à la recherche œcuménique. Mais pourquoi cette affirmation, assez ambiguë, de l'introduction : « Mon opinion est que (en matière dogmatique) le consentement, même unanime, des premiers siècles n'est que de peu de poids ? » M. F. n'a pas utilisé la bibliographie la plus récente sur cette question. Il lui trouvera d'utiles compléments, pour ces dernières années, dans la préface de l'ouvrage de G. Dix (recensé dans ce même numéro), p. 9, n. 2. D. B. R.

Dom Gregory Dix. — Le Ministère dans l'Église ancienne (des années 90 à 410). Préface de J. J. von Allmen. Traduction française de A. Jaermann et R. Paquier. Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1955 ; in-8, 39 p., Fr. s. 6.

Cette étude n'est pas une nouveauté, puisqu'elle a paru en anglais dans *The Apostolic Ministry*, publié en 1946 sous la direction de K. E. Kirk. Mais, outre sa valeur intrinsèque et l'agrément de la lire en français, on y trouvera une très intéressante préface de huit pages, où M. J. J. von Allmen dégage avec finesse la portée œcuménique du travail de G. Dix. Il y a, entre autres observations, celle-ci, qui montre le lien entre cet ouvrage et celui de Flesseman que nous recensons dans ce même numéro : « G. Dix montre, un peu malgré lui, que la doctrine de la succession apostolique a trouvé sa première explicitation dans le cadre non pas du ministère liturgico-eucharistique, mais dans le cadre du ministère kérygmatique de l'Église. C'est pour sauvegarder la pureté de la doctrine et non d'abord pour sauvegarder la validité de l'eucharistie que l'idée de la succession apostolique a été avancée et défendue. Il y a là un élément absolument capital pour les discussions à venir ». Dernier venu de la « Bibliothèque théologique », cet ouvrage en confirme la qualité. D. B. R.

Walter Howard Frere, his Correspondence on Liturgical Revision and Construction, edited by R. C. D. JASPER. (Alcuin Club Coll., XXXIX). Londres, S. P. C. K., 1954 ; in-8, XIV-318 p., 35/-.

Le nom de Frere est celui d'un des grands liturgistes anglicans du premier tiers de ce siècle. Mais puisque le livre que nous avons sous la main ne parle que de ses activités et idées dans le domaine de la révision de la liturgie anglicane contemporaine, rappelons que Fr. était un très grand connaisseur de la liturgie médiévale dont il a édité des documents de première valeur. A une érudition bien assise Fr. alliait une intelligence et un flair peu communs, une compréhension des principes et un respect pour des idées autres que les siennes qui nous frappent à chaque page de ce livre. La matière envisagée ici est limitée à un domaine très particulier, et la correspondance publiée traite souvent de détails sans grand intérêt pour l'étudiant général de la Liturgie. L'ouvrage trouve sa place cependant comme un compte rendu — on dirait presque un procès-verbal — de cette triste affaire de la révision du *Prayer Book* anglican, et comme un reflet des tentatives parallèles et plus heureuses menées vers la même époque dans d'autres provinces de la Communion anglicane.

D. G. B.

F. Loofs. — Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte. 5. durchgesehene Auflage hrsgb. von K. Aland. 2. Teil. Halle, Niemeyer, 1953 ; in-8, XVI-510 p., 5,80 D. M.

Près de 50 ans se sont écoulés depuis la quatrième édition qui avait déjà été complètement revisée par l'auteur. Sous sa présentation nouvelle (trois volumes au lieu d'un seul), cette cinquième édition n'a pu être remaniée en profondeur. Elle offre une bibliographie abondante qui avait besoin d'être mise à jour et qui est généreuse sans prétendre être complète. Il faudra attendre une 6e édition pour que tout ce matériel nouveau puisse être utilisé dans l'exposé historique. Quand la verra-t-on ? Telle quelle, cette 5e édition offre aux étudiants un instrument de travail provisoire. D. B. R.

M. Schmaus. — Katholische Dogmatik. IV, 2. Von den Letzten Dingen. 3e et 4e éd. Munich, Hueber, 1953 ; in-4, 280 p.

Dans cette nouvelle édition du traité de l'eschatologie, l'A. place l'eschatologie générale (retour du Christ, résurrection, jugement, nouveaux cieux, nouvelle terre) avant l'eschatologie individuelle (mort, jugement particulier, purgatoire, enfer, ciel). M. S. avait déjà fait ce changement dans son « *Von den Letzten Dingen* » (Munster, 1948 ; cf. *Irén.*, XXIV (1951), p. 114), mais ici il est plus bref et plus scolaire. On se référera volontiers à ce second ouvrage où l'on trouvera un beau chapitre sur le royaume de Dieu et sur l'espérance chrétienne. D. N. E.

M. J. Scheeben. — Handbuch der katholischen Dogmatik. V, 2. Erlösungslehre. Herausg. von C. Feckes. 2e éd. Fribourg-en-Br., Herder, 1954 ; in-8, 516 p.

L'Allemagne a connu depuis cinquante ans bon nombre de manuels de dogmatique. Qu'une nouvelle édition de la dogmatique de Scheeben, parue pour la première fois il y a trois quarts de siècle, ait été jugée utile, cela en dit assez déjà sur la valeur de l'ouvrage. Le présent volume comprend la fin de la christologie, la sotériologie et la mariologie. La doctrine de la puissance de l'humanité du Christ, à laquelle Scheeben rattache l'efficacité des sacrements, celle de la place de l'œuvre du Christ dans l'économie du salut, celle surtout du rôle de Marie, autant de points qui témoignent de l'originalité et de la puissante intuition religieuse du grand théologien. Si la doctrine mariale a connu une évolution extraordinaire depuis Scheeben, celui-ci se place dans la ligne des nouvelles acquisitions et reste un guide sûr pour des développements ultérieurs. On a réédité le texte de Scheeben tel quel, rétablissant l'original en quelques endroits. Les notes des éditeurs apportent une mise à jour de la littérature, qui est impressionnante pour la mariologie, la satisfaction vicaire et le rôle cosmique de la rédemption. L'apport des études positives récentes en matière d'exégèse biblique et de patristique a nécessité maints correctifs ; Scheeben avait d'ailleurs élaboré avec le plus grand soin le côté positif de sa dogmatique. D. N. E.

J. Brinktrine. — Die Lehre von Gott. Paderborn, Schöningh, 1953-1954 ; 2 vol. in-8, 298 + 238 p. ; 14,80 + 11,80 D. M.

Ce traité *De Deo Uno* et *De Deo Trino*, conçu selon le schème positivo-scolastique, est très voisin des manuels du genre, tels que Bartmann et Diekamp. L'A. veut suivre de près la Somme de S. Thomas qu'il complète par quelques données positives bibliques et liturgiques. La prédestination est examinée en relation avec la providence divine ; une assez grande part est octroyée, pour des raisons apologétiques, aux problèmes philosophiques de l'époque moderne ; l'A. donne ainsi le traité des preuves de l'existence de Dieu. Les essais positifs sont assez timides, et s'intègrent difficilement dans l'ensemble du système. Il y a une étude biblique sur les noms de Dieu et les théophanies, pourquoi n'y en a-t-il pas, sur les attributs divins ? On trouve un chapitre sur la périchorèse, pourquoi y a-t-il si

peu sur la notion patristique du τρόπός τῆς ὑπάρξεως et cinq pages seulement sur la « Trinité dans la tradition » ? On pourrait se demander si la rigidité du cadre positivo-scolastique n'est pas la cause, non seulement d'un manque d'équilibre interne, mais surtout d'une absence de rigueur et de fermeté méthodologique. Pour s'en rendre compte, il suffirait d'analyser l'article consacré à la « procession du Fils par vraie génération » (II, p. 60-62) ; on y verrait qu'un argument philosophique, loin d'être mené avec rigueur métaphysique est appuyé par des « preuves » tirées de la Bible et du Magistère auxquelles on a infusé auparavant la perspective philosophique qu'on veut défendre et qui ne s'y trouve d'ailleurs pas. On est vraiment étonné de ce que les problèmes soulevés par la méthode positivo-scolastique soit si peu pris en considération par l'A.

D. N. E.

N. Öry, S. J. — Doctrina Petri Cardinalis Pâzmány de Notis Ecclesiae. (Pontif. Univ. Gregor., Diss.). Cherii, Fiamma del S. Cuore, 1952 ; in-8, 124 p.

Pázmány est un théologien hongrois posttridentin, calviniste jusqu'à 13 ans, jésuite à 18, élève de Bellarmin et de Fabricius, primat de Hongrie, cardinal et écrivain fécond (1570-1637). Le P. Ö. expose la doctrine ecclésiologique de cet auteur peu connu dans nos régions, la situe dans la tradition théologique et l'apprécie. D. B. R.

Saint Thomas d'Aquin. — Contra Gentiles, Livre troisième. Texte latin de l'édition léonine, traduction de M. J. Gerlaud. Paris, Lethielleux, 1951 ; in-4, 822 p.

Les dominicains du couvent de Chambéry-Leysse (Savoie) entreprennent une édition latine-française de la *Somme contre les Gentils*. Ils la destinent au public cultivé et voudraient lui assurer une grande diffusion. En effet cet ouvrage aux termes mêmes du Docteur angélique est un « exposé doctrinal de la foi catholique contre les erreurs des infidèles » ; ces infidèles étaient au temps de S. Thomas les ouvrages des philosophes arabes qui s'infiltraient alors en Europe et contenaient une anthropologie et une théologie erronées. La *Somme contre les Gentils* enseigne donc ce que la raison peut savoir de Dieu en lui-même, de Dieu créateur, de Dieu Providence qui dirige surtout les êtres spirituels et libres à leur fin qui est Dieu lui-même ; la quatrième partie donne l'enseignement de la foi sur Dieu. S. Thomas au début de sa carrière de professeur a lu déjà Aristote dans les traductions latines, il s'est assimilé la méthode du Stagyrite et son style précis et condensé ; il les emploie contre les Arabes. Pour des lecteurs modernes cette dialectique n'est pas facile à suivre ; il leur faut une initiation. Voilà pourquoi les éditeurs de cet ouvrage commencent par la troisième partie, le gouvernement de Dieu sur la nature et les êtres spirituels, qui contient les principes de la théologie morale. Ce volume contient un prospectus hors-texte avec le prologue de S. Thomas et une vue d'ensemble de l'ouvrage entier ; ensuite vient un tableau synthétique, montrant comment les 163 questions de cette partie depuis la première « Tout agent agit pour une fin » jusqu'au problème de la prédes-

tination, qui est la dernière, s'enchaînent dans un développement continu. Les problèmes eux-mêmes sont fournis par la foi ou la révélation, et dans la réponse, après avoir montré ce qu'enseigne la raison, S. Thomas ajoute en confirmation ce qu'enseigne la foi. Ce qui est le plus remarquable c'est l'effort d'une vaste systématisation théologique qui sera reprise dans la *Somme théologique*, mais en partant alors de la révélation et avec plus d'ampleur, systématisation que S. Thomas est le premier à tenter au Moyen Age. L'auteur en est lui même conscient et laisse percer a certains moments l'émotion qui le saisit. D. T. B.

S. Thomae Aquinatis. — In Octo libros Physicorum Aristotelis expositio. Turin, Marietti, 1954 ; in-4, 662 p.

Nouvelle édition des œuvres de saint Thomas, due au travail des Pères dominicains de la Province d'Italie. Le texte d'Aristote est présenté dans la version latine. C'est cette version que commenta S. Thomas. Le commentaire est celui de l'édition léonine. Texte très clair : chaque « lectio « est précédée d'une *synopsis* et suivie d'une *summa* où sont repris le plan et les arguments. V.

Lydie Adolphe. — La Dialectique des images chez Bergson. Paris, Presses universitaires de France, 1951 ; in-8, 308 p.

Séparée des images la doctrine de Bergson ne serait plus sa doctrine, dans laquelle l'intuition, comme chacun sait, tient une place capitale. L'intuition est le fait, pour l'être entier, de se porter à l'intérieur d'un autre être ou de toute réalité en annulant toute différence entre eux. L'image est dans cette prise d'expérience intimement liée à l'intuition, au point qu'il n'y a entre elles aucune place pour l'intelligence. L'image est la vision du philosophe que nous devons aller voir avec lui ; elle est la chose vue elle-même et puisqu'elle rend présente la chose même, elle est participation à l'être. D'où son caractère direct. L'image se distingue aussi de la figure de style dans laquelle l'expression se substitue à la réalité, ainsi que du concept, du symbolique, lequel ne correspond à rien de perçu : de là son caractère concret. Dans ces deux caractères apparaît le rapport étroit qui relie les images à l'intuition, c.-à-d. au cœur de la méthodologie bergsonienne. V.

Roger Mehl. — La Condition du philosophe chrétien. Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1947 ; in-8, 208 p., 8 fr. s.

La collaboration de la philosophie et du christianisme est un fait historique perceptible dans l'histoire de la dogmatique, de l'Église et de la piété. On constate en sens contraire une protestation de la foi contre cette intrusion de la sagesse des hommes : c'est dans cette dernière ligne que se situe l'œuvre de R. M., tant les conditions d'exercice de la philosophie chrétienne sont rigoureuses. Le concept de philosophie chrétienne, c.-à-d. où les éléments chrétiens prédominent est aussi suspect que celui de civilisation chrétienne (p. 23). La solution de continuité existant entre la dogmatique et la philosophie, si elle rend impossible une philoso-

phie de « structure chrétienne » laisse pourtant place à une philosophie « d'intention chrétienne », selon laquelle le chrétien engagé dans le monde et libre, pratique une philosophie, dont le contenu sera rationnel, mais qui s'éclairera, voire sera rendu intelligible (p. 26) par la révélation. Cette dernière ne rencontre l'œuvre philosophique que dans le jugement qu'elle porte sur elle. Sans ce jugement la foi n'est plus la « décision absolue et suprême » du chrétien. La pensée du chrétien connaît la tension eschatologique ou elle n'est pas chrétienne. Mais la philosophie peut-elle accepter le for dit « externe » de la foi, source d'« intelligibilité » et rester elle-même, c.-à-d. rester l'œuvre de la seule raison ? V.

Gabriel-Ph. Widmer. — Les Valeurs et leur signification théologique. Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1950 ; in-8, 179 p., 7,50 fr. s.

Dans cette introduction à l'axiologie, l'A. vise à poser les termes d'une « problématique générale » philosophique et théologique des valeurs non pas au sens de résultat mais au sens de principe d'évaluation. L'A. se préoccupe de la découverte des valeurs, de leur nature, de leur fondement. Sur le plan philosophique, le fait fondamental qui nous certifie notre qualité d'existants et nous plonge dans l'univers des valeurs (l'un et l'autre sont liés) est le double *cogito* de Descartes et de Maine de Biran. Le *cogito* de Descartes est, selon l'A., une intuition explicitée dans laquelle le raisonnement joue un rôle aussi capital que la perception même du fait (p. 23). A cette analyse réflexive, purement philosophique, se substitue dans le domaine théologique la méthode d'intériorité, qui va de saint Augustin à Kierkegaard et celle d'« analyse de situation » : cette double démarche nous fait découvrir le théandrisme. L'univers des valeurs chrétiennes est ainsi atteint dans ses éléments invariants, constants : création, chute, rédemption. — Le théandrisme est en fait, de la part de Dieu, grâce et de la part de l'homme, foi, une foi qui transforme nos appréciations et qui, première par rapport à la raison, la « sollicite » cependant, car la raison doit épurer la foi de ses représentations grossières et dénaturantes. Foi et pensée concourent ainsi à l'actualisation de la relation théandrique, fondée sur le Créateur, le Christ et l'Église. Quoique l'A. exprime nettement sa confiance en la raison, l'analyse réflexive fondée sur le *cogito* de Descartes, le doute et la critique, ne lui permet guère d'échapper au subjectivisme. V.

A. Böhlig. — Die griechischen Lehnwörter im sahidischen und bohairischen Neuen Testament. (Coll. Studien z. Erforschung des christl. Aegyptens, Heft 2 et 2 A). Munich, Lerche, 1953 et 1954 ; in-8, IX-427 + 121 p., 30 DM.

L'importante étude de M. A. B. répond pour une bonne part au vœu émis par Mgr Lefort dans son article *Gréco-Copte* des *Mélanges Crum.* Elle embrasse à la fois les mots empruntés au grec par le sahidique et le bohaïrique dans la langue du N. T. Pour le premier dialecte, l'A. a pu travailler sur la belle concordance du même Mgr Lefort, mais tout ce qui concerne le boh. et la littérature autre que le N. T. est dû aux patientes recherches de M. A. B. Évidemment, et l'A. le reconnaît lui-même, son enquête est encore limitée ; elle donne toutefois des indications très pré-

cieuses en des domaines encore presque inexplorés. L'étude systématique de l'emploi syntaxique des conjonctions et prépositions grecques est entièrement neuve. On saura gré aussi à l'A. de la place importante qu'il consacre à la phonétique ; tant au point de vue dialectal que paléographique l'orthographe d'un mot grec peut éventuellement servir de repaire approximatif pour la localisation ou la datation d'un ms. Après une centaine de pages consacrées à l'étude du mot grec assimilé par le copte, l'A. groupe son étude des [illegible] d'après les différentes catégories auxquelles ils appartiennent [illegible] individuellement. Enfin en annexe au premier volume [illegible] alphabétique comparative indique où le terme d'origine grecque [illegible] attesté : N. T. ou A. T., boh. ou sah., textes littéraires ou non. Cette [illegible] étude donne de grandes espérances pour les autres travaux que nous promet M. A. B. D. E. L.

L. Costaz. — Grammaire Syriaque. Beyrouth, Librairie Orientale, 1955 ; in-8, II-251 p.

Cette grammaire, où s'allient une longue expérience de professeur et une connaissance approfondie de la langue, se présente comme un manuel classique. Destinée, avant tout, aux petits Maronites, elle sera appréciée même des syriacisants chevronnés. Elle est d'abord une réussite pédagogique. Par des artifices typographiques, la présentation est aérée ; grâce aux trois cycles, l'élève n'aborde les subtilités qu'après une étude sobre des grandes lignes. Les énoncés sont clairs et précis, à peu d'exceptions près. L'abondance des tableaux et un précieux vocabulaire des mots techniques en rendent la consultation aisée. Des deux prononciations, l'Auteur a choisi l'occidentale, comme étant celle de la clientèle pour laquelle cette grammaire a été faite principalement. Il se peut que ce choix complique l'explication de certains phénomènes linguistiques. Du point de vue scientifique, c'est une œuvre sûre et très au point. La phonétique, fort développée, ne laisse rien à désirer. La syntaxe, souvent le parent pauvre dans les grammaires sémitiques, nous semble très détaillée. Elle sera bien utile à ceux qui ont à travailler sur des traductions de textes syriaques : elle leur fournira la clef de maintes énigmes rencontrées dans ces textes et qui sont simplement des syriacismes. Quelques remarques. Nº 163, 3e mot, vocaliser l'initiale avec *u*, non avec ō. Au nº 179, deuxième exemple, taquō, ne se trouve pas dans Payne-Smith ; il faut sans doute penser à toqen. De plus, dans la deuxième forme emphatique du féminin, le *taw* ne devrait-il pas porter le *rukkōkhō* ? Au nº 183, le second exemple n'est pas expliqué : il s'agit d'un type qui n'est représenté, chez Nöldeke, que par quatre exemples. N'eût-il pas été préférable de le mettre en note ? Nº 863, l'exemple de *transcription theoria* n'est pas heureux, car le *taw*, dans ce mot, n'a pas le *rukkōkhō*, puisque c'est une initiale. Ce sont là détails minimes. Il reste que cette grammaire mérite d'avoir, auprès des syriacisants, la même carrière que celle que connaît, auprès des hellénistes, celle de Ragon. D. Ch.-B. M.

Nikolaus S. Trubetzkoy. — Altkirchenslavische Grammatik : Schrift-, Laut- und Formensystem. (Österreichische Akademie der Wissenschaften. Philos.-hist. Klasse, Sitzungsberichte, 228. Band, 4. Abhandlung). Vienne, Rohrer, 1954 ; in-8, 197 p.

Il faut rendre hommage à la vaste érudition du regretté prince Trubetzkoy et savoir gré au prof. Rudolf Jagoditsch d'avoir publié cette œuvre posthume du grand maître de Vienne. Il ne faudrait pas oublier toutefois que cette grammaire du vieux slave est un ouvrage nécessairement quelque peu vieilli, et cela non seulement parce qu'il est publié seize ans après la mort de son auteur, mais aussi parce qu'il est entièrement fondé sur les conceptions phonologiques d'avant guerre, dont la rigueur optimiste paraît aujourd'hui passablement surannée. Les ouvrages écrits par les adeptes de la phonologie et du structuralisme ont ceci de particulier qu'ils renseignent moins sur le sujet qu'ils traitent que sur les conceptions théoriques de leurs auteurs, souvent ingénieuses et attachantes. Par leur nature même, ces ouvrages s'adressent au cercle étroit des linguistes qui s'attardent encore à ces conceptions. L'auteur lui-même l'admet d'ailleurs lorsqu'il dit : « Daher können Sprachforscher, die in den Kategorien der modernen Sprachtheorie denken, die heutigen Handbücher des Altkirchenslavischen kaum mehr benützen » (p. 7). Les autres s'en tiendront aux manuels traditionnels et se consoleront en pensant que les termes de « moderne Sprachtheorie » et de « heutige Handbücher » ont, en 1955, nécessairement une autre valeur que celle qu'ils avaient en 1938.

B. O. U.

Hardin Craig. — **English Religious Drama of the Middle Ages.** Oxford, Clarendon Press, 1955 ; in-8, VI-421 p., 42/-.

La publication de cet ouvrage coïncide avec la tenue à Oxford d'un Congrès d'art dramatique. L'Angleterre a, dès le second quart du siècle, repris l'étude comme l'exécution d'œuvres dramatiques du moyen âge ; le succès du *Meurtre dans la Cathédrale* d'Eliot n'est qu'un exemple de la faveur apportée par le public à des productions nouvelles de ce genre. Le drame religieux du moyen âge anglais a une valeur en soi ; l'A. du présent ouvrage veut faire œuvre d'historien autant que de critique. Travail courageux, où les idées s'affirment. Il exige, pour comprendre ce théâtre religieux du moyen âge que l'on s'assimile la liturgie romaine. Il est évident que le *Prayer Book* anglican a peu de chose pour expliquer les origines liturgiques du théâtre. Cette étude couvre toute la période qui s'étend des origines jusqu'au XVIe siècle. Un chapitre final dira l'influence du drame religieux sur le théâtre de la Réforme et de la Renaissance. Tout le reste nous décrit, à partir de la liturgie, la naissance et le développement, puis l'autonomie du théâtre religieux. Le processus est semblable à celui que nous connaissons pour la France. Pour être complet, l'auteur explique longuement tout ce qui regarde le drame religieux, le « mystère » du moyen âge. Ensuite, il décrit les familles locales de Jeux, les mystères, les parties de Cycles. On a, de la sorte, comme le spectacle de la naissance du théâtre profane. Les lecteurs de cette revue découvriront, en outre, dans cet ouvrage, une ample source d'information sur l'état d'esprit en Angleterre avant la Réforme, comme sur la croyance, la liturgie, la place dans la vie des mystères chrétiens, de l'Eucharistie et du culte des saints. A côté d'autres ouvrages publiés chez le même éditeur sur le sujet, cet ouvrage constitue un enrichissement dans un domaine fort important.

D. Th. Bt.

II. HISTOIRE

Franjo Trogrančić. — Letteratura medioevale degli Slavi meridionali. (Dalle origini al XV secolo). Rome, Grottaferrata, 1950; in-8, VIII-240 p., Lire 800.

— Storia della letteratura croata dall'Umanesimo alla Rinascita nazionale (secolo XV-XIX). Rome, Editrice Studium, 1953; in-8, 375 p., Lire 2.500.

Ces deux ouvrages se complètent. Le premier résume l'œuvre des saints Cyrille et Méthode et analyse la littérature médiévale des Slaves méridionaux, tant ecclésiastique que profane, issue de la tradition vieux-slave. L'A. vise moins à y faire œuvre originale qu'à donner des informations solides et bien contrôlées. Il connaît bien la bibliographie du sujet et s'en sert avec discernement. Aussi son ouvrage rendra-t-il certainement des services aux lecteurs italiens auxquels il est destiné en première ligne. La présentation typographique, malheureusement, laisse beaucoup à désirer. Les fautes d'impression sont nombreuses dans les citations vieux-slaves. D'autre part, il est particulièrement regrettable que, par une carence de l'imprimerie, les titres des ouvrages russes soient imprimés en caractères vieux-slaves.

Le deuxième ouvrage est consacré à la littérature croate de la fin du XV[e] jusqu'aux premières années du XIX[e] siècle. Le terme de « littérature croate » y est à prendre au sens le plus large puisqu'il englobe toutes les littératures régionales non serbes, à savoir celles de Raguse, de Dalmatie, de Bosnie, de Slavonie et de la Croatie proprement dite, y compris la littérature en dialecte kajkavien. Dans ce volume également, la richesse de l'information a été le souci principal de l'A., et c'est elle qui donne de la valeur à l'ouvrage. Une abondante bibliographie (pp. 343-359) clôt le livre.

B. O. U.

Münchener Beiträge zur Slavenkunde. Festgabe für Paul Diets, herausgegeben von Erwin Koschmieder und Alois Schmaus. (Veröffentlichungen des Osteuropa-Institutes, München, Band IV). Munich, Isar Verlag, 1953; in-8, 329 p., portr., pl.

Ce volume de *Mélanges* offert à l'ancien titulaire de la chaire de philologie slave à l'Université de Breslau contient, outre la bibliographie du jubilaire, vingt-deux contributions dues, presque toutes, à ses collègues allemands. Leur contenu couvre plusieurs domaines des études slaves et voisines du slave et va de la recherche sur les origines de la mère du sultan Mohammed II jusqu'à l'analyse des éléments folkloriques dans l'œuvre de Gorjkij. Il est impossible d'examiner ici tous les articles. Seuls seront mentionnés ceux d'entre eux dont le sujet est susceptible d'attirer l'attention des lecteurs de l'*Irénikon*. L'aperçu rapide d'Iwan Mirtschuk sur la lutte entre Rome, Byzance et Moscou pour la suprématie spirituelle en Europe Orientale (pp. 24-41) déçoit par son approche publiciste et dépourvue de nuances. Ph. Schweinfurth nous fait mesurer toute l'irréparable perte qu'a fait subir à l'art de l'ancienne Russie la destruction,

pendant la dernière guerre, de l'église médiévale de Spas Neredica, près de Novgorod (pp. 72-80). Adolf W. Ziegler conteste la légitimité de l'emploi du terme de « césaropapisme » pour la politique religieuse de Byzance (pp. 81-97). Josef Hahn analyse l'emploi de l'impératif vieux-slave *rači* dans l'Euchologe du Sinaï (p. 124-137). Le métropolite Ilarion (Ivan Ohijenko), de façon assez surprenante, analyse les hébraïsmes du vieux-slave biblique, comme si les traductions vieux-slaves avaient été faites directement sur l'hébreu et non pas par l'intermédiaire d'un texte grec (pp. 163-178). B. O. U.

Stanislaw K. Papierkowski. — Twórczość literacka narodów poludniowo-slowiańskich : Serbów, Chorwatów, Slowieńców i Bulgarów. (Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniw. Lubelskiego, tom 38). Lublin, 1947 ; in-8, 136 p.

L'A. résume, de façon nécessairement concise, mais correcte, l'histoire littéraire des Slaves du Sud. Le gros du livre est consacré à la littérature moderne. B. O. U.

Katharina A. Jovanovits. — Die Heldenlieder von Kosovo. Einleitung von Prof. Dr. Ernst Dickenmann. Zurich, Rascher Verlag, 1951 ; in-16, 127 p., 7.50 fr. suisses.

Ce petit volume attachant nous présente les douze poèmes du plus beau cycle des chants épiques serbes, en une excellente traduction allemande qui a su rendre jusqu'au mètre même de l'original. Le slaviste de Berne, prof. E. Dickenmann, a pourvu la traduction d'une substantielle préface historique (pp. 31-32), qu'on voudrait cependant un peu plus explicite sur la forme littéraire et la métrique des poèmes. On est aussi quelque peu surpris que la christianisation définitive des Serbes y soit placée dans la deuxième moitié du XIIe siècle. B. O. U.

Annuaire de l'Académie de théologie « St. Clément d'Ochrida ». Nouv. sér. I (1950-51), II (1951-52), III (1953-54). Sofia, Sinodalno izdatelstvo, 1950-1954 ; 3 vol. in-8, 350 + 480 + 328 p.

Ces trois volumes apportent une documentation très riche sur les plus récents développements des études ecclésiastiques en Bulgarie. La grande variété des thèmes est elle-même une preuve de ce que le travail des écrivains ecclésiastiques bulgares a été considérable. On y trouve des essais, des recherches sur l'histoire de l'Église bulgare, et des synthèses théologiques ou canoniques, qui constituent une contribution remarquable à presque tout l'ensemble des sciences religieuses. Signalons particulièrement les travaux du prof. Snegarov sur la succession et les sièges des patriarches bulgares au début du IXe siècle (vol. 1950-51) et sur trois synaxaires inédits en ancien bulgare (vol. 1953-54). Le prof. Cankov revient encore une fois sur sa thèse concernant l'unité de l'Église (*katoličestvo*), mais plus intéressante peut-être est sa contribution aux récents débats interorthodoxes sur la position et la valeur panorthodoxe du Mont Athos (ib.). Signalons aussi les noms des prof. Zonevski

et Pandurski, dont les études sont remarquables. — Il faut souligner le bienfait qu'a constitué pour la faculté de théologie de Ochrida son exclusion par l'État soviétique, de l'université de Sofia, laquelle est entièrement au pouvoir des marxistes. D. C. R.

A. A. King. — Cîteaux and her Elder Daughters. Londres, Burns et Oates, 1954 ; in-8, XII-412 p., 30/-.

M. K., connu pour ses écrits sur les liturgies orientales, donne dans ce volume une histoire-chronique des cinq premières abbayes de la réforme cistercienne : Cîteaux, la Ferté, Pontigny, Clairvaux, Morimond. Agrémenté de photographies de cisterciens modernes (des deux observances principales), le texte trace les événements marquants de l'histoire de chaque monastère, abbatiat par abbatiat. Seul de nos jours Cîteaux abrite de nouveau une communauté cistercienne, mais l'A., tout en nous donnant la succession (trappiste) des abbés de Cîteaux, ne nous dit rien ni de l'histoire de l'ordre ni de l'histoire de l'abbaye depuis la restauration. Pratiquement son récit s'achève avec les destructions de la Révolution et les péripéties des cinq propriétés jusqu'à ce qu'elles arrivent à leur affectation actuelle. Le livre foisonne de textes latins qui auraient du être plus soigneusement corrigés sur les épreuves (p. 6, n. 3 ; 11 ; 13 ; 150, n. 1 ; 162, n. 4, etc.). Il est précieux comme répertoire, mais comme toute chronique, illisible d'une traite. Les références bibliographiques sont abondantes et l'index des noms rendra de grands services. D. G. B.

Paul Roubiczek et Joseph Kalmer. — Jean Hus, Guerrier de Dieu. Traduit de l'anglais par Brigitte Barbey et Antoinette de Budé. Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1951 ; in-8, 231 p.

Les auteurs essayent dans cet ouvrage d'un ton assez populaire d'expliquer comment Hus en est venu à se mettre en contradiction avec l'Église de Rome par ses aspirations de réforme, sans avoir l'intention au début d'attaquer la hiérarchie catholique. On voit clairement comme il n'est pas le héros national qui était et est encore célébré par les nationalistes tchèques, bien que les premiers mouvements nationalistes et sociaux aient joué là, comme dans toute l'Europe, un rôle considérable. Les AA. tentent d'être objectifs mais peut-être y a t-il une pointe d'exagération dans la critique de l'Église romaine de ce temps, qui avait certainement besoin de réforme mais n'était pas à ce point perfide et intransigeante.

A. I.

Philip Hughes. — The Reformation in England : III « True Religion now Established ». Londres, Hollis et Carter, 1954 ; in-8, 458 p., 42/-.

Ce 3e volume nous paraît, encore plus spécialement que les précédents (cfr *Irén.*, 1954, p. 234), venir à son heure. De récents travaux portant sur des points particuliers comme sur des ensembles — nous pensons notamment à ceux du professeur Neale —, ont pu jeter de nouvelles lumières.

Il importait que du point de vue catholique un historien de la valeur de Father Hughes en tentât une synthèse, tout en apportant lui-même sa propre contribution. Il a tout naturellement distribué sa matière en deux parts sensiblement égales: Réforme, ancienne Église. La première partie consacrée à la « seconde conversion de l'Angleterre » est toute dominée par la lutte engagée dès 1559 entre deux conceptions de la Réforme: modérée et radicale, dont l'A. a raison de souligner les chances égales au point de départ. Il est évident que les Genevois avaient des atouts considérables mais la fermeté de la Reine, comme aussi l'énergie sur le plan administratif du primat Whitgift et de son entourage finit par avoir raison des disciples de Cartwright et Travers. Ce combat a également ramené l'anglicanisme à une manière de sentir plus en accord avec la tradition. Ce mouvement, dont l'un des manifestes fut le célèbre sermon de Bancroft, est symbolisé par la théologie de Richard Hooker. Father H. nous résume l'œuvre du théologien « judicieux » en des pages substantielles et nuancées qui figurent parmi les meilleures de l'ouvrage. Lumières et ombres sont justement appréciées dans un effort de sympathie. A propos des Articles de Lambeth le théologien qu'est Father H. eût pu également donner en parallèle la première rédaction due à Whitaker lui-même afin que le lecteur puisse instituer lui-même une utile comparaison. La seconde grande division traite de la lutte des catholiques et de leur résistance à l'établissement de 1559 au milieu des difficultés de toute sorte causées par les intrigues de la diplomatie. Elle étudie d'une manière approfondie la contre-offensive des missionnaires du cardinal Allen. Venus de Douai ou de Rome ils déployèrent un zèle héroïque au cours d'une persécution difficilement justifiable. On perçoit dans ces pages pleines de précisions toute la vie d'abnégation des *Recusants*. D. H. M.

W. Croft Dickinson, Gordon Donaldson, Isabel A. Milne. — A Source Book of Scottish History. Londres, Nelson 1952-1954; 3 vol. in-12, 218 + 230 + 502 p., 41/-.

W. Croft Dickinson. — John Knox's History of the Reformation in Scotland. Londres, Nelson, 1949; 2 vol. in-8, CX-374 + 498 p., £4. 4/-.

C. Stewart Black. — The Scottish Church. Glasgow, Maclellan, 1952; in-12, 272 p., 10/6.

G. D. Henderson. — The Claims of the Church of Scotland. Londres, Hodder et Stoughton, 1951; in-8, VIII-252 p., 15/-.

F. Goldie. — A Short History of the Episcopal Church in Scotland. Londres, S. P. C. K., 1951; in-12, 168 p., 14/-.

A. Mure Mackenzie. — Rival Establishments in Scotland 1560-1690. Londres, S. P. C. K., 1952; in-8, 48 p., 4/6.

L'on connaît l'admirable série de sources relatives à l'histoire d'Angleterre, intitulée *English Historical Documents* en cours de publication sous la direction de David Douglas. Une entreprise similaire a été tentée pour l'histoire de l'Écosse, bien que sur une base beaucoup plus modeste. Nous la devons au *Scottish Historical Department* de l'Université d'Édimbourg. Le premier volume nous conduit jusqu'en 1424, le second jusqu'en 1567,

et le troisième, le dernier et le plus volumineux, jusqu'en 1707. L'étudiant disposera ainsi commodément et sous un format très réduit, de la plupart des sources importantes relatives à l'histoire d'Écosse et traduites en anglais pour les documents anciens. Ces documents sont répartis suivant l'ordre chronologique et classés selon certaines grandes sections, qui doivent naturellement varier pour les différentes époques. Ces sections embrassent toutes les sphères de l'activité humaine. Des introductions concises et au fait des recherches les plus récentes replacent les textes dans leur cadre historique et soulignent la portée de chacun d'eux. On peut évidemment discuter du choix de ces textes et les auteurs s'y attendent. Ce choix est dans l'ensemble excellent. Peut-être à propos du *Scottish Prayer Book* de 1637 eût-il été bon de fournir quelques textes au-delà de la seule préface. On parle souvent dans le troisième volume de politique liturgique mais sans jamais donner un seul texte, à l'exception des Articles de Perth de 1618. De même une brève documentation sur les consécrations épiscopales de 1610 eût été bienvenue.

L'éditeur en chef de ces Sources de l'histoire d'Écosse W. Croft Dickinson, nous donne également une réédition d'un texte classique important : l'*Histoire de la Réforme en Écosse* du célèbre réformateur John Knox. Ce nouveau texte remplacera avantageusement l'édition précédente de Laing, trop bourrée de notes et qui présentait une orthographe trop archaïque. L'éditeur nous fournit une introduction érudite mais sans trop d'aménité pour l'Église romaine. Elle porte sur l'état de l'Église au début de la carrière de Knox, sur ses premières armes de prédicateur, sur son exil, sur l'activité qu'il déploya sous le règne de Marie Stuart, enfin sur les dernières années du réformateur. Le texte lui-même des cinq livres se présente en anglais rajeuni et comporte des notes brèves donnant des éclaircissements de détail et de nombreuses indications bibliographiques. Il est suivi de documents importants que le professeur W. C. D. a eu l'heureuse idée de mettre en appendice et qui forment ainsi une bonne moitié du second volume : La traduction due à Frith du traité de Patrick Hamilton, le récit donné par Foxe du martyre de George Wishart, l'un des premiers hérétiques écossais et surtout la *Confession of Faith*, la *Form and Order of the Election of Superintendents, Elders and Deacons*, le *Book of Discipline* ; enfin un index de près de 150 pages clôture le tout.

Voici maintenant deux volumes consacrés plus spécialement à l'Église presbytérienne. Le premier, dû à C. Stewart Black, est une brève histoire populaire de l'Église d'Écosse qui considère le presbytérianisme écossais comme la continuation légitime de l'ancienne Église celtique déjà antiromaine et même protestante. L'on voit d'ici l'exposé quelque peu bouffon qui attend le lecteur de la première partie de cet ouvrage. Ce ne sont pas d'ailleurs les questions théologiques qui intéressent l'A. et lui-même ne nous cache pas que la théologie de Calvin est fort éloignée du Christ et de l'Évangile : le fond de la religion c'est le libéralisme et la tolérance. L'ouvrage fait bien saisir à travers quelles luttes et quel déchaînement de passions, politiques, nationales ou plus futiles se sont forgés les motifs de division et cela, aussi bien vis-à-vis de la tendance puis de l'Église épiscopalienne, qu'à l'intérieur même de cette Église presbytérienne. Les schismes dus au fanatisme et à l'étroitesse des *Covenanters* du XVIIIe s. ou des partis du XIXe ont abouti à la situation cahotique de 1843 dont

on ne peut que féliciter l'Église d'être définitivement sortie en 1929. L'A. nous aide à suivre divisions et retours, grâce à un bon tableau mis en tête de son livre.

L'ouvrage suivant, traitant de la même Église et dû à G. D. Henderson, bien que comportant de nombreuses références historiques, est une présentation de l'Église presbytérienne d'Écosse en termes susceptibles d'attirer l'attention de l'homme moderne. On se rappelle que l'archevêque d'York, le Dr. Cyril Garbett a naguère fait paraître un ouvrage intitulé *The Claims of the Church of England*. Le professeur H. a publié chez le même éditeur un livre parallèle consacré à l'Église dont il est lui-même une personnalité marquante. Après une brève esquisse de l'histoire de cette Église d'Écosse, l'A. étudie le rôle qu'exerce la Bible à la fois dans le peuple et chez les doctes, puis il montre l'influence exercée par la théologie de Calvin, aussi bien sur la pensée religieuse que sur l'activité civile et politique de l'Écosse. En traitant du culte, l'A. s'efforce de montrer comment son Église allie à un certain sens de la liturgie une préférence marquée pour la prière spontanée. Celle-ci est, en fait, prédominante et le service demeure consciemment puritain. Les anciennes controverses comme les discussions récentes indiquent une fidélité sans défaillance à la conception du ministère traditionnelle dans le presbytérianisme, du moins chez la très grande majorité des théologiens, un petit nombre se faisant une certaine notion de succession apostolique. Seule une conception très réformée de l'épiscopat pourrait se faire admettre. Après une étude des sectes avec la leçon qu'elle comporte pour l'Église qu'elles ont abandonnée et retrouvée la plupart par la suite, l'A. insiste comme il se devait, sur le rôle très important des laïcs dans sa communauté. Les problèmes que soulèvent les rapports de l'Église et de l'État dans une Église établie, et qui ont entraîné ici certaines séparations, sont surtout envisagés sous l'angle historique, mais l'A. n'omet pas d'examiner le rôle que doit jouer normalement une Église calviniste dans la vie publique. Le ministère est de nouveau abordé, mais cette fois sous l'aspect pastoral : prédication et problèmes de la formation des ministres. Les questions œcuméniques, en conclusion de ce volume, sont surtout centrées sur les unions déjà réalisées en Écosse et sur l'Alliance presbytérienne, dont on espère une coopération plus étroite entre les Églises réformées. Les relations avec l'anglicanisme ne seraient pas prometteuses dans l'immédiat, du moins selon l'A. Cette « introduction » nous paraît mériter l'attention de tous ceux qui s'intéressent à la première des dénominations écossaises.

L'on connaît assez mal l'histoire des diverses provinces de la Communion anglicane et même lorsqu'il s'agit de l'Écosse, tous ne distinguent pas clairement de l'Église presbytérienne établie dont nous avons parlé jusqu'ici l'Église épiscopalienne qui constitue l'anglicanisme en pays écossais. Cette petite Église désétablie et séparée de la précédente depuis 1690 compte tout juste un peu plus de 100.000 âmes. F. Goldie passe sur la période où les deux Églises n'en faisaient encore qu'une et développe surtout son exposé depuis 1690. Après de dures persécutions au temps des lois pénales du XVIIIe siècle, viennent les années de lente consolidation et de développement. Le mouvement d'Oxford exerce même son influence, en particulier chez un évêque tel que Bishop Forbes de Brechin. L'A. ne nous fait d'ailleurs grâce d'aucun des évêques des XIXe et XXe siècles

en consacrant à chacun une notice. « Minutieux » est d'ailleurs le terme qui vient à l'esprit à propos de tout ce travail, dont la rigueur donne parfois une impression de nomenclature mais qui rend ce petit volume précieux à bien des égards. Il faut noter la longue compétition entre la Liturgie écossaise et celle du *Prayer Book* anglais qui a été l'un des points de friction parmi les pasteurs et les fidèles jusqu'à ces derniers temps. Aujourd'hui liberté d'usage est laissée au ministre. L'A. passe également en revue les diverses assemblées qui se sont tenues, l'acquisition progressive des libertés, la revision fréquente du Droit Canon, la situation de l'Église aux diverses dates et les réalisations des évangélisations contemporaines. Aucun paragraphe ne traite même brièvement des relations avec l'Église établie et les autres Églises du mouvement œcuménique. Le *Primus* dans l'introduction rappelle seulement la grande vocation qui lui paraît devoir être en Écosse celle de l'Église aux destinées de laquelle il préside.

Depuis la Réforme jusqu'en 1690 presbytérianisme et épiscopalisme ont été successivement imposés par le pouvoir en Écosse, avec parfois un certain amalgame entre les deux. A cette date, comme nous venons de le dire, ces deux formes de gouvernement ecclésiastique ont alors mené une vie séparée dans les deux Églises distinctes : l'Église presbytérienne établie et l'Église épiscopalienne. A. Mure Mackenzie qui se place au point de vue épiscopalien, résume dans sa brochure les diverses alternatives. A partir de 1572 (mort de Knox), des évêques titulaires purement administratifs *(Tulchan Bishops)* jouant le rôle de superintendants, puis le premier établissement presbytérien (1592-1597), le revirement inspiré par Jacques VI-I en faveur d'un épiscopat plus anglican, que l'A. appelle sacramentel (1597-1610), l'histoire de cet épiscopat (1610-1638), le second établissement presbytérien (1638-1660), enfin l'épiscopat de la Restauration (1660-1690) et la chute de ce système. L'A. eût pu signaler plus clairement que durant la période de 1610 à 1638 l'épiscopat sacramentel n'ordonna ni ne réordonna aucun presbytre. Il y eut juxtaposition. Aujourd'hui que l'épiscopat et la liturgie eucharistique de type anglican-écossais se font librement admettre dans l'Inde du Sud, il est bon de relire toute cette histoire, et il n'est peut-être pas trop tôt pour se féliciter des accords de principe du présent et des réalisations éventuelles d'un proche avenir. D. H. M.

Archeion Pontou, t. XVIII. Annuaire du Comité des Études sur le Pont. Athènes, Myrtidis, 1953 ; in-8, 328 p.

Cet annuaire continue régulièrement à livrer les études les plus variées sur la langue, les mœurs, les chants, les superstitions, l'histoire (petite et grande), les saints de cette terre grecque qu'était le Pont avec la célèbre Trébizonde ; toutes les contributions sont marquées d'une grande acribie scientifique. Les principaux collaborateurs sont A. A., I. et D. K. Papadopoulos, Georbeïs P. M. Papadopoulou, le R. P. V. Laurent, A. A., et Od. Lampsidis qui s'est chargé de l'édition. D. G. B.

A. Hadjinicolaou-Marava. — *'Ο Ἅγιος Μάμας.* (Coll. de l'Instit. fr. d'Athènes, 57. Centre d'Études d'Asie Mineure, Cappadoce, 9). Athènes, Institut Français, 1953 ; in-8, 116 p., 17 pl.

Saint Mamas a eu comme premiers panégyristes les grands saints cappadociens Basile et Grégoire de Nazianze. Pour eux c'était un saint thaumaturge très connu, de son vivant simple pâtre. De sa vie nos docteurs ne disent rien de plus. Une figure populaire ne pouvait se contenter de si peu, aussi les hagiographes et le folklore se sont-ils mis à la besogne avec le résultat que l'on devine. Mme H. s'est attachée à tracer dans toutes ses étapes, jusques et y compris les traditions modernes, la fortune posthume de ce saint qui trayait les biches. Elle a magnifiquement réussi son entreprise dans une belle étude. — Qu'il soit permis à un étranger qui est très loin d'être un ennemi de la langue démotique, d'exprimer le vœu que les Grecs n'oublient point que leur langue « savante » avec son histoire deux fois millénaire mérite plus de respect et un emploi plus étendu qu'on ne lui accorde à présent. D. G. B.

G. C. B. Davies. — Henry Phillpotts, Bishop of Exeter, 1778-1869. Londres, S. P. C. K., 1954 ; in-8, 416 p., 42/-.

Le Dr. Ph. est célèbre comme grand prélat, batailleur intrépide et persévérant contre toutes manifestations de l'esprit libéral dans tous les domaines. Grand seigneur et pluraliste, père de dix-huit enfants, il fut un des plus grands évêques d'Exeter ; administrateur doué, il irait jusqu'au bout pour exiger de ses curés qu'ils paient à leurs vicaires un salaire équitable. C'était certainement un homme qui en imposait et ne craignait rien ni personne. On dirait que pour lui l'opinion publique n'existait pas, et cependant, en telle circonstance il se donne beaucoup de peine pour se la concilier. Il est surtout célèbre pour son rôle dans l'affaire Gorham qui tournait sur la régénération baptismale et dont l'issue fut la conversion de quelques âmes au catholicisme, dont le futur cardinal Manning. Le livre est agréablement écrit et mérite qu'on s'y arrête.

D. G. B.

G. P. H. Pawson. — Edward Keble Talbot, *his Community and his Friends.* Londres, S. P. C. K., 1954 ; in-8, 182 p., 17/-.

E. W. Kemp. — N. P. Williams. *Ibid.*, VIII-220 p., 21/-.

La S. P. C. K. inaugure un nouveau genre de « biographie ». Les deux livres présentés ici offrent d'abord un bref *Memoir* du sujet et puis complètent (?) le portrait ainsi esquissé par une brève sélection de ses écrits. Peut-être la formule donne-t-elle une satisfaction provisoire à ceux qui ont connu personnellement le personnage, mais à nous, le grand nombre qui n'avons pas eu cet avantage, elle ne donne qu'une pâture bien maigre. Le P. Talbot, nous a-t-il semblé, a été extrêmement mal servi par ce procédé, et ses lettres du front ne peuvent guère avoir aujourd'hui d'intérêt pour personne. Si le Dr. Williams en sort un peu moins diminué, ce bonheur n'est que très relatif. Faut-il conclure que la biographie est dorénavant à mettre sur la liste toujours croissante des arts morts et oubliés ? Nous ne l'espérons pas. Un point : Pourquoi ne nous a-t-on pas expliqué les croquis dans Williams, pp. 40 et 66 ? D. G. B.

H. R. T. Brandreth. — Dr Lee of Lambeth. A Chapter in Parenthesis *in the History of the Oxford Movement.* Londres, S. P. C. K., 1951 ; in-8, X-198 p., 21/-.

L'A. poursuit ici la veine de ses *Episcopi vagantes.* Le héros de ce livre en était un des plus remarquables. Le Dr. Lee a joué un rôle considérable dans tout le mouvement de réunion « catholique » qui a pris racine dans l'Église anglicane au siècle passé. Il a été l'associé de tous les acteurs dans ce drame, membre de l'*Association for the Promotion of the Unity of Christendom* et du curieux *Order for Corporate Reunion;* il a été sacré évêque dans des circonstances qui restent aujourd'hui encore obscures, et après une vingtaine d'années passées dans un isolement ecclésiastique quasi-ment total, est finalement entré dans la communion de l'Église romaine. M. Br. nous a décrit avec sympathie et objectivité une personnalité romanesque et haute en couleur à souhait. D. G. B.

P. F. Anson. — The Call of the Cloister. Religious Communities and kindred bodies in the Anglican Communion. Londres, S. P. C. K., 1955 ; in-8, XVI-642 p., 42/-.

Écrit par un converti de l'anglicanisme, dédié à la communauté anglicane de la Résurrection, muni d'un *Imprimatur* signé par l'évêque catholique d'Aberdeen et édité finalement par une maison anglicane, ce livre s'est déjà fait remarquer. C'est un directoire et en même temps une histoire de toutes les communautés anglicanes d'hommes et de femmes dans le monde entier, existantes encore ou défuntes. Dans une *Introduction* M. A. nous parle de l'attrait exercé par le cloître dans l'anglicanisme des XVIIe et XVIIIe siècles, notamment dans la communauté familiale de Little Gidding et chez un certain nombre de personnes isolées. Mais la vie religieuse au sens technique fut un fruit du Mouvement d'Oxford. Le livre décrit cette floraison non pas dans une chronologie stricte mais par catégories : Communautés d'hommes ; Communautés féminines : 1845-51 ; 1851-58 ; 1860-70 ; 1870-1900 ; depuis 1900 ; Communautés d'outre-mer : U. S. A., Canada, Afrique du Sud, Afrique Orientale, Australie, Nouvelle-Zélande, Inde et Pakistan. Certains points frappent le lecteur catholique : 1) les dénominations « modernes » de certaines sociétés, p. ex., *Communauté de réparation à Jésus dans le Très Saint Sacrement ;* 2) *l'office choral de rigueur partout heureusement ;* 3) un glissement constant de la vie active vers la vie contemplative ; 4) le petit nombre des religieux, beaucoup de congrégations n'ont qu'une petite vingtaine de membres ; 5) les discrètes réticences de l'A. lorsqu'une communauté se trouve soudain réduite à deux ou trois membres et doit tout recommencer *ab ovo ;* 6) de sérieuses difficultés de recrutement, comme chez nous. Tous les genres de vie religieuse sont représentés parmi les communautés féminines. La possibilité d'une vie strictement retirée du monde ne semble pas exister pour les hommes. Les chapelles de couvents qu'on voit sur les photographies ne nous ont pas enthousiasmé, disons-le franchement. Ce livre est unique et complète heureusement le *Guide to the Religious Communities of the Anglican Communion* recensé dans *Ir.*, XXV (1952), p. 425. D. G. B.

P. I. Panagiotakos. — *Πεντακόσια ἔτη μετὰ τὴν Ἅλωσιν* **(1453-1953).** *Θρῆνος, κρίσεις καὶ γνῶμαι.* Athènes, chez l'A., 1953 ; in-8, 40 p.

Le distingué légiste de l'Église orthodoxe grecque, bien connu des lecteurs d'*Irénikon,* prononce une élégie, forme des jugements («le comique édifice de Florence» — l'épithète est inédite comme caractérisation de l'Union de 1439) et émet des avis dont la pièce maîtresse serait la constitution d'un « État de la Cité du ... Phanar » ! Pour notre part, nous ne voyons pas dans toute la galaxie des Églises orthodoxes sœurs, une seule qui se rallierait à pareille manifestation de ce qu'elles appellent elles-mêmes le « papalisme orthodoxe ». D. G. B.

Henriette L. T. de Beaufort. — Le Taciturne. Genève, Labor et Fides, 1954 ; in-8, 207 p., 1 p. h.-t.

Cet ouvrage, plutôt un roman qu'une étude historique, dépeint le prince allemand devenu le héros national des Pays-Bas, G. d'Orange, tout en donnant une description très suggestive de cette époque, en laquelle la Réforme, sous son aspect calviniste, a pris racine dans ces régions. Maints passages révèlent le talent de l'A., par exemple, ceux qui parlent des personnages historiques comme Marguerite de Parme, Philippe II d'Espagne, le Duc d'Albe, voire de Luther, Calvin, et même de Breughel. Cependant on pourrait souhaiter plus de précision à propos des caractéristiques des deux réformateurs et de leurs doctrines ; nous ne signalons ici que le passage sur l'expérience mystique (p. 29), qui n'est pas tout à fait conforme à la réalité. L'ensemble fait, en tout cas, mieux comprendre cette période significative dans l'histoire de l'Europe occidentale.
D. N. E.

Prager Festgabe für Theodor Mayer. Édité par Rudolf Schreiber. (Forschungen zur Geschichte und Landeskunde der Sudetenländer, 1). Freilassing-Salzburg, Müller, 1953 ; in-8, 290 p.

Cet hommage est une réimpression de celui de 1943. Comme l'éditeur nous le dit : « il ne fallut pas changer un mot ; un signe pour l'objectivité, même après 1938-39 ». Cette remarque et le choix de la devise : « Eingedenk der Väter, unerschütterlich treu unserem Volke » (Nous souvenant de nos pères, inébranlablement fidèles à notre nation), qu'a portée le *Verein für Geschichte der Deutschen in Böhmen* depuis 80 ans, nous prouve que rien n'a été changé dans la mentalité des habitants d'autrefois de la Bohême et de la Moravie. Pour nos lecteurs il nous semble que l'article de E. Winter : *Kaiser Joseph II. und der Kardinalprotektor der deutschen Reichskirche F. Herzan Reichsgraf von Harras* soit de quelque intérêt. L'A. veut nous donner un portrait juste du cardinal Herzan et étudier ses relations avec l'empereur Joseph II, fondant ses investigations sur la correspondance entre le Cardinal et l'Empereur. Pour nous il est intéressant de voir comment l'*Aufklärung* et la tendance vers une Église nationale allemande a été déjà en vogue avant le régime de Joseph II dans les cercles du clergé supérieur et comment l'impératrice Marie-Thérèse malgré sa dévotion religieuse aidait ses tendances. A. I.

V. I. Alekseev. — **Nevidimaja Rossija.** (La Russie invisible, en russe). 1952, 406 p.

Id. — **Rossija Soldatskaja.** (La Russie militaire, en russe). 1954, 344 p.

G. P. Fedotov. — **Novyj Grad.** (Cité nouvelle, en russe). Recueil d'articles. 1952, 378 p.

Pravoslavie v Žizni. (L'Orthodoxie vécue, en russe). 1953, 414 p. New York, Chekhov Publishing House, in-8.

Il faut rendre hommage aux Éditions Chekhov de New-York pour leur incessante activité dont nous avons le plaisir de présenter quelques échantillons. — V. Alekseev a écrit une espèce de chronique dont on soupçonne le caractère souvent autobiographique et qui s'étend sur l'avant-guerre et la guerre 1941-45. Son héros, né avant la révolution de 1917 mais élevé sous son régime, fait partie d'un groupe de ses contemporains spiritualistes et même religieux, comme lui, et évoluant dans le monde communiste. C'est intéressant malgré des longueurs. — G. P. Ivask a réuni sous le titre de *Cité nouvelle* qui fut celui d'une revue fondée naguère à Paris par G. P. Fedotov, écrivain russe bien connu et mort aux États-Unis en 1951, un choix de ses articles. Ils ont paru précédemment dans différentes revues et sont groupés en trois parties : La Russie et l'Occident, l'Art et la Littérature, Problèmes de Philosophie et de Culture. Partout F., qui fut un humaniste convaincu, s'efforce de dégager l'état de la tradition spirituelle russe surtout sous le régime soviétique et d'en prévoir l'avenir post-soviétique. — Un groupe de professeurs des facultés théologiques orthodoxes de Paris et de New-York, sous la conduite du prof. S. Verchovskoj se sont proposé de donner une interprétation orthodoxe de la vie qui soit adaptée aux conditions et aux besoins de l'émigration russe, tant ancienne que nouvelle. Ne pourrait-on déceler l'influence du christianisme occidental dans le choix de certains sujets : Bible, problèmes sociaux, missions, etc. ? Mais leur solution se veut strictement orthodoxe, c'est-à-dire puisée dans la Tradition, qu'on comprend comme l'expérience collective et mystérieuse de l'Église. D. C. L.

Notices bibliographiques.

J. BEYER, *Les Instituts séculiers*. S. l., Desclée de Brouwer, 1954 ; in-12, 404 p., 150 fr.

Le R. P. B. a écrit une petite Somme doctrinale et documentaire pour ceux qui ont embrassé cette nouvelle forme de vie consacrée. Il ne tarit pas de mises en garde, basées sur son expérience, contre une assimilation pure et simple à la vie religieuse traditionnelle. La Troisième Partie sur la législation propre nous a semblé la plus intéressante. Les Appendices contiennent des documents importants.

KARL BARTH, *Das Geschenk der Freiheit*. (Theol. Stud., 39). Zollikon, Evangelischer Verlag, 1953 ; in-8, 28 p.

Conférence donnée par K. Barth en 1953 à Bielefeld devant la *Gesellschaft für evangelische Theologie*, où le grand théologien protestant traite du don de la liberté comme fondement d'une éthique évangélique. La liberté propre de Dieu est la souveraineté de la grâce, dans laquelle il opte pour l'homme et est ainsi entièrement « Seigneur » en tant que Dieu de l'homme. La liberté donnée à l'homme, c'est la joie d'être enfant de Dieu. L'éthique évangélique est l'approfondissement de l'action de Dieu en l'homme.

THOMAS MERTON, *La Manne du désert ou le Mystère des psaumes*. (Coll. Orans Christianus). Paris, Éd. de l'Orante, 1954 ; in-16, 192 p.

Les psaumes sont la nourriture de la vie intérieure du moine. Le célèbre auteur s'est évertué à expliquer ce thème, non seulement à l'usage de ceux qui mènent auprès de lui la vie contemplative, mais de tous ceux qui veulent prendre goût à la psalmodie, à l'Écriture et à la liturgie. Cet ouvrage constitue en même temps comme un petit traité à l'initiation au sens spirituel de l'Écriture. Il est dédié au P. Daniélou dont on rencontre ici plus d'une idée chère.

La Messe. Les chrétiens autour de l'autel, par les prêtres de la Communauté sacerdotale de Saint-Séverin. (Coll. Présence chrétienne). Bruges, Desclée de Brouwer, 1955 ; in-12, 210 p.

Beaucoup connaissent déjà la communauté de Saint-Séverin. Une équipe sacerdotale livre ici le résultat de ses expériences liturgiques au quartier latin de Paris. Expérience de renouvellement qui ne manque ni d'audace ni de qualité. L'ouvrage est orné de belles illustrations.

Dom Henri Tissot, *Les Pères vous parlent de l'Évangile.* T. II. Le Sanctoral. Saint-André, Apostolat liturgique, 1955 ; in-12, 750 p.

Nous avons fait l'éloge en son temps (*Irén.*, 1954, p. 213) du premier tome de cet ouvrage, qui d[onne] une traduction excellente des homélies du bréviaire, en donnant le texte entier des commentaires d'où sont extraits les péricopes. Le présent volume contient les homélies du sanctoral. Nous souhaitons vivement que les leçons patristiques des seconds nocturnes des dimanches soient traités de la même façon.

Huldrych Zwingli, *Brève Instruction chrétienne (1523).* (Coll. Les cahiers du Renouveau, IX). Genève, Labor et Fides, 1953 ; in-12, 52 p.

« Petit manuel envoyé à tous les prédicateurs pour leur donner les instructions élémentaires indispensables à une prédication fidèle » en ce début de la Réformation où il n'y avait pas encore de protestants, tel est cet opuscule. Il a été traduit ici pour la première fois intégralement en français par les soins de M. J. Courvoisier, le spécialiste genevois des questions zwingliennes.

Dom Patrice Cousin, *Abbon de Fleury.* Paris, Lethielleux, 1954 ; in-8, 240 p., 3 cartes.

C'est à Fleury-sur-Loire, que vécut à la fin du Xe siècle ce moine « savant, pasteur et martyr », émule de Gerbert et qui fut victime de son zèle pour la réforme monastique. Figure assez peu connue, et qui méritait cette biographie, pour laquelle l'A. n'a reculé devant aucune peine. L'effort qu'il a fait pour donner la meilleure présentation scientifique à son ouvrage est certainement très méritoire. Quelques bévues de-ci de-là : anachronique par exemple cette traduction des mots *« insidiator pessimus »*, lue dans un texte du Xe siècle, par « traître machiavélique ».

Ulrich Altman, *Hilfsbuch zur Geschichte des christlichen Kultus.* I : *Zum altkirchlichen Kultus.* Berlin, Töpelmann, 1949 ; in-12, VI-92 p.

Ce petit ouvrage, à l'usage des étudiants en théologie protestante, donne en traduction allemande des textes qui ont trait au culte dans l'ancienne Église : on y trouve entre autres des extraits des épîtres clémentines, de la Didaché, de Justin, Tertullien, Cyrille de Jérusalem, des Constitutions apostoliques, etc. Instrument de travail pratique et de consultation commode.

Mélanges Colombaniens. Actes du Congrès international de Luxeuil 20-23 juillet 1950. (Biblioth. de la Société d'Histoire ecclés. de la France). Paris, Alsatia, s. d. ; in-8, 420 p.

Cet ouvrage comprend 44 études dues à des érudits français et étrangers. Elles sont destinées à illustrer le mémoire du grand moine apôtre. Divisées en 5 chapitres, elles traitent successivement de l'Église à l'époque de S. Colomban, de la vie et de l'œuvre du saint, de son action et particulièrement de ses fondations, de son culte et de ses disciples. Parmi les colla-

borateurs, citons MM. G. Le Bras, G. Bardy, D. P. Salmon. L'ouvrage est orné de 26 illustrations, et apporte une importante contribution à l'histoire du monachisme occidental.

HEINZ LÖWE, *Der Streit um Methodius.* Quellen zu den nationalkirchlichen Bestrebungen in Mähren und Pannonien im 9. Jahrhundert. (Kölner Hefte, histor. Reihe, 2). Cologne, Pick, s. d. ; in-12, 66 p.

La série dans laquelle paraît ce fascicule est destinée à donner aux chercheurs un assemblage de sources latines généralement éparses, pour l'étude de l'Histoire. Le présent recueil contient les lettres des papes Jean VIII et Étienne V, et d'autres documents des annales franques et des sources hagiographiques relatives à Cyrille et Méthode.

MARTIN P. NILSSON, *La Religion populaire de la Grèce antique.* (Coll. Civilisations d'hier et d'aujourd'hui). Paris, Plon, 1954 ; in-12, 250 p.

Petit ouvrage neuf et de valeur sur l'ancienne religion des Grecs envisagée dans toutes ses résonances populaires, dû à la plume de l'ancien recteur de l'Université de Lund, et traduit de l'anglais par F. Durif. Les campagnes, coutumes et fêtes rustiques, la religion d'Éleusis, la maison et la famille, les cités, les panégyries, les superstitions, l'enfer, les oracles, les devins, tels sont les titres des principaux chapitres.

Ἔρευνα καὶ Ἀλήθεια. Athènes, Bonne Presse, in-16.
La Bonne Presse d'Athènes publie sous ce titre général une série abondante de brochures d'une vingtaine de pages sur les thèmes de la vie chrétienne dans le monde contemporain.

Encyclopédie bénédictine. Normes à l'usage des directeurs et des collaborateurs. 't Wilderhof, 1953 ; in-12, XVI-516 p.

Dans la préface de cet ouvrage, M. van der Essen nous expose comment l'A., après trente années d'efforts, a réussi à mettre sur pied un centre d'étude et de recherches pour créer « un répertoire méthodique des connaissances utiles concernant les maisons et les personnages bénédictins ». En fait, ce volume de « normes » ne pourra être utile que lorsque l'ensemble de l'œuvre sera réalisé. S'il dénote, comme le dit la préface « une volonté tenace, un optimisme solide et un esprit de suite qu'on ne rencontre pas tous les jours », il déçoit par la minutie disproportionnée de sa présentation, et son manque de réalisme.

Liberté et Vérité. Contribution de professeurs de l'Université catholique de Louvain à l'étude du thème proposé à l'occasion du bicentenaire de *Columbia University.* Louvain, Nauwelaerts, 1954 ; in-12, 192 p.

Les thèmes proposés ici sont particulièrement dignes d'attention en raison de la qualité des auteurs qui les ont traités : *Vérité et libre recherche scientifique* (L. De Raeymacker) ; *Liberté, valeur morale et sociale* (J. Leclercq) ; *Liberté et Vérité* (A. Dondeyne) ; *Liberté et Vérité psychologique*

(J. Nuttin) ; *Liberté de l'historien catholique* (R. Aubert) ; *Liberté et vérité en critique littéraire* (C. Mœller) ; *Dans les Sciences naturelles* (J. Ladrière).

RUDOLF GROSS, *Vom Geheimnis der christlichen Gestaltung*. Kassel, Stauda, 1950 ; in-8, [illegible]4 p.

L'A. veut établir les bases d'une science pour une nouvelle structure chrétienne, en regard des nouvelles structures sociales qui travaillent en ce moment le monde : en tout, 76 thèses sur les différentes manières de saisir l'image du Christ en fonction d'une adaptation au monde contemporain.

Hamburg 1953. (Der deutsche evangelische Kirchentag in Wort und Bild). Stuttgart, Kreuzverlag, 1953 ; in-4, 64 p., illustr.

Les luthériens d'Allemagne ont consacré leur rencontre de 1953 à l'approfondissement de l'espérance chrétienne, don de Dieu, pour une humanité dans la souffrance. De nombreux chrétiens ont regagné dans ces journées la conviction que le Christ est vraiment « vivant au milieu d'eux ».

Berlin 1951. (Der deutsche evangelische Kirchentag in Wort und Bild). Stuttgart, Kreuzverlag, 1951 ; in-4, 94 p.

Le *Kirchentag* de Berlin dont la présente brochure, abondamment illustrée, donne une idée, compte parmi les plus importants en raison de l'endroit même où il s'est tenu. Le thème général : « Nous sommes frères » y a fait prendre conscience de l'universalité de la foi chrétienne, étrangère aux bornes politiques et raciales.

Imprimatur :

P. BLAIMONT, vic. gen.

Namurci, 30 sept. 1955.

Cum permissu superiorum.

IRÉNIKON

Tome XXVIII 4e trimestre 1955

Éditorial.

« Environ trois quarts des églises orthodoxes grecques à Stam-
» boul ont été détruites par le feu ou autrement, ou si gravement
» endommagées qu'elles sont devenues inutilisables. Ces dépré-
» dations ont eu lieu au cours des troubles de la nuit du 6 septembre.
» D'autres que les églises grecques ont aussi été saccagées. Les
» dégats matériels sont estimés à 150 millions de dollars. Le gou-
» vernement turc a exprimé ses regrets et promis réparation »
(SŒPI, N° 40. Cfr plus loin, Chronique, p. 428 sv.).

Ce bref résumé de tant de désastres que l'organe du Conseil œcuménique reprend, après s'être associé plusieurs fois à l'épreuve de nos frères orthodoxes de Constantinople, relate très bien le tragique d'une situation. Irénikon a douloureusement ressenti aussi la souffrance de frères chrétiens.

Istanbul-Constantinople demeure à travers les siècles un symbole. Elle est l'Église prototrône de l'Orthodoxie ; gouvernée par le patriarche œcuménique, elle est celle que les conciles de l'Église indivisée ont établie la seconde après l'Église romaine, et les chrétiens catholiques ne peuvent pas ne pas éprouver profondément ses joies et ses douleurs. Alors que, à travers les querelles christologiques des Ve et VIe siècles, presque tout l'Orient chrétien s'était détaché de la communion catholique, l'Église de Constantinople y demeura fidèle et son prestige aida, durant des siècles, à sauver l'intégrité de la foi. Au XIe siècle hélas, survint la douloureuse séparation qui brisa l'unité catholique et établit un fossé d'incompréhension entre Orient et Occident ; nous savons pourtant les circonstances qui l'expliquent et atténuent les responsabilités.

Ce que nous ne savons pas assez — ou ce que nous oublions

peut-être trop volontiers —, c'est le rôle de l'Église de Constantinople dans la conservation de la foi chrétienne sous le joug de l'Islam. Rien n'est plus vrai que ce qu'on peut appeler le miracle de Byzance orthodoxe. Durant les siècles de turcocratie, à travers l'Anatolie depuis les XIIe et XIIIe siècles, à Constantinople même et dans ce qui fut l'empire ottoman, dès les XIVe et XVe siècles, la religion fut sauvée grâce au prestige de l'Église Mère, à la foi profonde de ses chefs, à l'héroïsme de ses enfants. Les persécutions ne manquèrent pas — les dépradations du 6 septembre témoignent de ce qu'elles purent être — les martyrs furent nombreux qui payèrent de leur sang leur indéracinable fidélité au Christ.

Notre presse occidentale, si prompte à relater les vexations dont pâtissent les Églises catholiques au-delà du rideau de fer, a trop peu souligné la gravité des incidents du 6 septembre à Constantinople. Nous n'épiloguerons pas sur les raisons politiques qui pourraient, bien incomplètement, expliquer ce mauvais sursaut des passions humaines : sentiments nationalistes exacerbés par le problème chypriote ; bas fonds d'une grande ville excités par la propagande et agissant sous les regards d'une police spectatrice volontairement impuissante ; ou peut-être encore ce qui n'a pas été dit : remontée du sentiment religieux islamique qui s'est manifesté ailleurs encore ces derniers mois avec violence.

Pour ceux qui ont eu l'honneur d'approcher le centre de l'Orthodoxie et d'être reçus au Phanar, la tristesse est double devant le déchaînement dont ont été victimes les chrétiens d'Istanbul. La noble personnalité de Sa Sainteté le patriarche Athénagore avait su inspirer au monde chrétien de l'ancienne capitale une attitude toute de civisme, imprégnée des exemples que l'ancien archevêque d'Amérique avait pu enregistrer durant les dix-sept années qu'il passa outre Atlantique en qualité d'exarque du patriarcat. Du point de vue œcuménique, ceux qui ont entendu le patriarche ou ont eu l'honneur de s'entretenir avec lui savent combien il est compréhensif et désireux d'apporter sa collaboration au travail de rapprochement entre les confessions chrétiennes.

Le miracle de Byzance orthodoxe n'est pas terminé. Dans sa longue histoire, son Église puissante, forte par ses traditions, par sa foi, par son attachement à son passé, a triomphé d'autres persécutions. Elle y puisera la force de surmonter celle d'hier.

Evanston-Études.

Les documents de l'Assemblée d'Evanston viennent d'être publiés sous une forme qu'on peut présumer définitive. Il est donc temps de remplir une promesse et de compléter son aspect « Action », que je dois supposer connu [1], par celui « Études ». L'intention du présent article n'est évidemment pas de donner une réponse catholique aux sujets étudiés et qui, comme nous le verrons, avaient pour but de susciter des réactions chez les Églises-membres du Conseil œcuménique ; elle est moins ambitieuse et voudrait simplement, d'un exposé des thèmes, plus ou moins complet d'après leur importance tant absolue que relative à *Irénikon*, tirer quelques conclusions utiles pour compléter notre évaluation provisoire de l'Assemblée.

Notre matière comprendra les sept rapports qui furent adoptés par elle *nemine contradicente* (nous verrons dans la suite comment ont agi les « contradicteurs ») et transmis, à titres différents, aux Églises-membres du Conseil ; et aussi quelques autres documents connexes [2].

I

Parmi les rapports, celui intitulé *Le Christ seul espoir du monde* occupe une place bien à part : il traite d'un thème qui fut le principal à l'Assemblée et nouveau en œcuménisme ; il y fut

1. *Evanston-Action*, *Irénikon*, 28 (1955), p. 369-406. Il me faut supposer chez le lecteur une certaine connaissance de l'histoire œcuménique, surtout depuis l'assemblée d'Amsterdam 1948.

2. Je citerai le texte des rapports et de certains autres documents d'après le volume *L'Espérance chrétienne dans le monde d'aujourd'hui, Evanston 1954*, publié par le Conseil œcuménique des Églises et le donnant en version française officielle ; je désignerai ma source par *EC ;* je me référerai pour le reste à *The Evanston Report. The Second Assembly of the World Council of Churches 1954*, Londres, S. C. M., 1955, et le désignerai par *ER*.

traité lui-même d'une façon particulière ; il introduit les six autres rapports. C'est donc lui que j'examinerai en premier lieu.

* * *

Et tout d'abord il est le rapport de la Commission consultative dont je n'ai pas besoin de rappeler ici l'histoire plutôt mouvementée [1] ; mais pour des raisons que je donnerai plus tard, il est accompagné d'une Déclaration dont je cite la conclusion :

« (Le Rapport) ne peut leur être soumis (aux Églises) comme la seule parole de l'Assemblée sur ce sujet. Il constitue cependant une affirmation œcuménique à la fois positive et stimulante de l'espérance chrétienne pour le temps présent [2]. C'est pourquoi cette Assemblée le transmet et le recommande aux Églises pour qu'elles l'étudient dans un esprit de prière et de persévérance » (le texte anglais porte « encouragement » et portait, avant d'être amendé, « obedience »).

Le Rapport est adressé aux Églises et au monde, à tous les hommes. En obéissance à Dieu, il veut aider ces Églises à annoncer l'espérance chrétienne à ce monde où règnent de nos jours des espérances non chrétiennes. Il a même cru pouvoir dépasser parfois cette intention et en devenir lui-même l'annonciateur, par exemple dans ses premières phrases :

Dieu appelle aujourd'hui l'Église de Jésus-Christ à parler d'espoir sans tergiverser. Jésus-Christ est notre espérance. En toute humilité et en toute hardiesse, nous sommes tenus d'annoncer la bonne nouvelle de l'espoir qui nous est donné en lui.

Humilité donc qui l'empêche de verser dans une « dogmatisation » orgueilleuse et d'oublier qu'il n'est qu'un « témoignage chrétien rendu à une chose qui, elle, est divine » (*EC*, p. 52) ;

1. On se reportera aux Chroniques d'*Irénikon* de 1951 et 1952 et surtout à C.-J. Dumont, *L'espérance chrétienne d'après les travaux préliminaires à la seconde Assemblée du Conseil œcuménique des Églises à Evanston*, ainsi qu'aux documents publiés dans le même fascicule, 1954, nº 1, de la revue *Istina*.

2. La Préface de *EC* donne encore d'autres raisons : les auteurs du Rapport ont été choisis d'une façon œcuméniquement très représentative et « se sont rencontrés sur le terrain de l'œcuménisme vrai ». Le résultat de leur travail a été largement, donc œcuméniquement, critiqué.

hardiesse dans sa reconnaissance pour le don de Dieu qui l'y habilite.

Mais nous savons déjà, et nous le saurons mieux plus tard, que, malgré tout, l'Assemblée n'a pas estimé pouvoir en faire sa Parole officielle.

Afin de bien s'acquitter de sa tâche ainsi comprise, le Rapport a suivi un plan divisé en quatre sections : *Le Christ notre espérance, Le Christ et son peuple, Le Christ et le monde, Le Fond de la Question,* pour exposer la nature de l'espérance, celle de l'Église qui en est d'office l'annonciatrice, et la situation du monde à cet égard. Je m'essaierai à un court résumé d'un texte prolixe, touffu, souvent tautologique.

D'après la Sainte Écriture des deux Testaments, l'espérance est basée sur les promesses de Dieu faites, en guise de pardon, à l'humanité pécheresse ; quelques-unes, et des plus importantes, se sont déjà réalisées dans le monde par l'œuvre rédemptrice de Jésus-Christ et y sont à la fois une inchoation, des « signes », du Royaume de Dieu, et des arrhes de celles qui se réaliseront quand reviendra le Seigneur pour manifester son Royaume en plénitude.

L'Église composée de pécheurs pardonnés, est, dans le monde, l'endroit par excellence où les promesses divines sont partiellement réalisées ; elle est aussi l'instrument du Saint-Esprit pour les conduire à leur achèvement. C'est alors qu'elle-même, de son état présentement humilié, sera transformée en gloire avec le monde entier. L'Église a donc une mission rédemptrice pour le monde qu'elle doit aimer comme le Christ l'a aimé. Elle l'exerce d'abord par sa seule présence de témoin et de preuve « de ce que Dieu a accompli » ; de signe « de ce qu'il a fait et fera encore » (*EC*, p. 26) ; et puis d'autres manières aussi, principalement par la proclamation, par la parole et le témoignage, de la Souveraineté de Jésus-Christ dans tous les domaines de la vie humaine, afin d'y faire régner l'unité, la paix, la justice et la liberté qui sont les « signes » du Royaume de Dieu. Les témoins et les évangélistes seront ici au premier chef les laïcs conscients de leur responsabilité chrétienne dans leur vie et leurs occupations séculières ; ils établiront ainsi un lieu de rencontre « entre le Christ vivant, l'Église et le monde » (*EC*, p. 47).

Dans la mission évangélisatrice de l'Église, l'espérance chrétienne tient une place essentielle. « Témoigner devant le monde de l'espé-

rance du monde, c'est la raison même de l'existence de l'Église à toute époque et sous tous les cieux et c'est à quoi tend tout ce que nous avons dit » (*EC*, p. 53). Cette annonce de l'espérance était devenue spécialement urgente pour l'Église en face des fausses espérances du monde (l'humanisme démocratique, l'humanisme scientifique, le marxisme, la renaissance nationale et religieuse en Asie et en Afrique) et la désespérance existentialiste. Le Rapport prétend en donner une fidèle et intelligente description afin de les comprendre, d'entrevoir les parcelles de vérité qu'elles contiennent, de répondre aux questions qu'elles impliquent mais anssi évidemment de discerner leur erreur fondamentale qui serait une fausse et orgueilleuse conception de l'homme, maître absolu ou esclave de son destin terrestre. Anthropocentriques, pareilles espérances ne réussissent pas à donner de sens à l'histoire humaine. L'espérance chrétienne par contre y parvient parce qu'elle voit l'homme et sa destinée à la lumière de Dieu, elle délivre le chrétien de la crainte de l'échec et lui donne le conrage d'être sur terre le fidèle serviteur de Dieu. « Le chrétien, pas plus qu'un autre homme, n'est sûr du succès; mais il est à l'abri du désespoir, car il sait que ce qu'il remet entre les mains de Dieu est en sûreté » (*EC*, p. 50) ; encore plus : il peut espérer le succès parce qu'il travaille pour Dieu. L'espérance chrétienne ne supprime pas les espérances humaines mais les ordonne.

A cause du péché qui est en elle dans son pèlerinage terrestre, l'Église faillit fréquemment à sa mission historique, sous l'angle de l'espérance surtout, parce qu'elle succombe à deux grandes tentations : l'une la détourne du monde présent pour la faire songer au seul monde futur ; l'autre l'implique exagérément dans les choses terrestres et l'invite à chercher le succès avec des moyens séculiers. En succombant à ces tentations, l'Église favorise l'éclosion des fausses espérances dans le monde.

Mais cette même Église pèlerine, sujette à l'infidélité, est sujet d'une espérance, invincible celle-ci, parce que fondée sur la promesse du Seigneur que les Portes de l'enfer ne prévaudront pas contre elle ; elle peut et doit espérer que le Seigneur l'amènera à la pénitence et l'habilitera à collaborer avec lui au salut du monde, dans l'humilité, la faiblesse et l'obéissance, sans crainte, sans illusion, sans idolâtrie, c'est-à-dire en sachant que sa part ici n'a rien de commun avec celle de Dieu et que même sans elle le Royaume de Dieu arrivera infailliblement à sa consommation parce que la volonté de Dieu prévaudra sur le péché.

Le Rapport nous apparaît maintenant, en plus de ce que nous en savions déjà, comme un appel aux Églises les incitant à la pénitence et au renouveau (un instructif examen de conscience leur est adressé, *EC*, p. 54) pour devenir une « Église de l'espérance » dans plusieurs secteurs de la vie humaine contemporaine. Le chapitre *L'Espérance chrétienne et nos tâches terrestres* (*EC*, p. 46-51) de la troisième section, les décrit et sert pour ainsi dire d'introduction aux rapports des sections II à VI de l'Assemblée, qui nous occuperont plus tard.

Parmi les obstacles qui empêchent l'Église de remplir sa mission, il y en a un particulièrement malfaisant : son défaut d'unité. Un chapitre spécial de la deuxième section lui est consacré : *L'Unité de l'Église ;* on peut le considérer lui aussi comme un préliminaire, mais au rapport de la Ier section de l'Assemblée qui sera examiné plus loin. Sans détruire l'unité essentielle de l'Église, les divisions qui affectent celle-ci, voilent celle-là. L'unité est dite essentielle parce qu'elle dépend entièrement du Christ : « Nous venons tous de lui, nous allons tous vers lui et il est au milieu de nous. Le triple lien est plus fort que toutes les discordes entre chrétiens, car il est forgé par le Christ lui-même » (*EC*, p. 29). Elle est voilée, mais non entièrement ; le Mouvement œcuménique est pour beaucoup dans cette révélation partielle, parce que dans sa communion fraternelle « nous nous sommes rencontrés d'une manière qui, en dépit de toutes les tensions, nous interdit de rompre les uns avec les autres » (*EC*, p. 30). Mais c'est seulement dans le Royaume de Dieu que l'unité de l'Église se manifestera parfaitement, ainsi que les divisions fondamentales, bien plus profondes que celles d'aujourd'hui, qu'opérera alors le jugement du Seigneur. Entre temps, dans l'« intérim », sans être d'accord ni sur la forme d'unité à obtenir, ni sur les moyens à employer dans ce but, les chrétiens désunis doivent néanmoins, animés par l'espérance et guidés par le Seigneur, travailler dans cette direction en prenant une conscience toujours plus vive de leur commune dépendance du Christ dans la doctrine et dans l'action.

Au terme de notre résumé du Rapport, concluons que l'espérance chrétienne s'y présente comme essentiellement christocentrique et impliquant une anthropologie vraie ; comme essentiellement historique aussi : elle commande même une certaine théologie de l'histoire (ainsi le premier chapitre de la troisième

section est intitulé : *L'Espérance chrétienne et le sens de l'histoire*) qu'il est bon de récapituler.

La vie, la mort et la résurrection de Jésus-Christ sont le centre de l'histoire humaine ; son retour en sera la fin dans l'achèvement du Royaume de Dieu. Mais le Seigneur monté à la droite du Père agit au cours de l'histoire pour étendre les prémices de son Royaume qui sont l'unité entre les hommes ; l'Église, qui possède déjà essentiellement celle-ci, collabore avec lui, bien qu'à un titre tout à fait subordonné. Quand elle s'y refuse, elle fausse l'histoire. L'histoire vraie est une eschatologie active.

Les caractères christocentrique et historique de l'espérance chrétienne sont donc essentiellement liés et lui donnent une grande portée pratique. Rien d'étonnant alors que le Rapport mette l'accent sur sa troisième section, *Le Christ et le monde*, vers laquelle les deux autres sont dirigées, et dans cette section, sur le chapitre *L'Espérance chrétienne et nos tâches terrestres*.

* * *

Le Rapport a été discuté à l'Assemblée en quinze groupes et en deux séances plénières. *EC* en publie un compte rendu détaillé (p. 59-64) et *ER* les mentionne aussi surtout aux p. 72-79. Les deux recensions méritent la lecture mais ne peuvent subir un nouveau résumé.

On avait tâché de faciliter les discussions en envoyant le Rapport bien à temps aux intéressés et en numérotant ses paragraphes. Elles s'avérèrent néanmoins plus compliquées qu'on ne l'avait cru, mais n'opposèrent pas, en bloc, comme par contre on s'y était attendu, les Anglo-Saxons « historiques » et les Continentaux « eschatologiques ». Les opinions furent plus différenciées et souvent « transconfessionnelles ». *EC* les classe ainsi : 1) Commentaires reflétant une approbation générale tant pour son opportunité (même de la part d'Églises de « derrière le rideau de fer ») que pour son fond ; 2) Commentaires de caractère critique, mais formulés en un esprit de haute estime générale du Rapport (ainsi certains délégués des Églises d'Extrême et Moyen Orient ont trouvé sa facture trop occidentale, rien que dans l'emploi du « nous » qui signifierait ici l'Occident).

La divergence principale se fit jour, comme d'ailleurs au cours des rédactions successives du Rapport, à propos du problème des relations entre l'espérance chrétienne pour le temps présent (amélioration des conditions de la vie humaine) et celle de la fin des temps.

Les discussions ne rompirent pas la communion œcuménique des Églises ; elles révélèrent plutôt, nous dit-on, la richesse idéologique du thème discuté. En tout cas, elles mirent l'Assemblée dans un certain embarras : il lui était impossible d'une part de rejeter le Rapport à cause de ses qualités, et d'autre part de le faire sien vu ses défauts ; trois possibilités lui restaient, au moins en théorie ; rédiger un nouveau rapport qui aurait été sa Parole sur l'espérance chrétienne ; envoyer le Rapport tel quel aux Églises ; le leur envoyer accompagné d'une déclaration. Le premier procédé fut jugé impossible encore. On adopta le troisième après de vives discussions, pour éviter l'impression d'un échec et pour donner une Parole commune, sinon sur l'espérance chrétienne elle-même, au moins sur le Rapport préparatoire la concernant.

Cette déclaration, rédigée par une commission spéciale sous la présidence du Dr. H. Lilje, évêque luthérien de Hanovre, suit d'abord le résumé des discussions en faisant siennes les critiques adressées à la formulation du Rapport plutôt qu'à son contenu ; elle passe ensuite à la Parole qu'elle veut joyeuse.

« (Le Rapport) nous a incités non seulement à l'accord ou au désaccord mais aussi au témoignage. Nous voulons que tous ceux qui le lisent soient conduits à exprimer dans leurs propres termes l'espérance chrétienne en y ajoutant ce que leurs propres réflexions et leurs prières leur font découvrir. Notre témoignage deviendra ainsi notre réponse unanime au rapport car, sur cette base et avec l'aide du Saint-Esprit, nous parlerons ensemble du Christ vivant, l'espérance du monde. A travers le temps et l'espace retentit la joyeuse exclamation : « Le Christ est ressuscité ! » Nous nous écrions : « Oui, Christ est vraiment ressuscité ! » (*EC*, p. 57).

Cette Parole a-t-elle été commune en effet ? Il semble que non. La Déclaration fut bien votée à l'unanimité, mais elle donna lieu à deux déclarations séparées.

La première (*ER*, p. 327-328) concerne la relation entre l'espérance chrétienne et le peuple juif ; à la suite d'un débat très animé et d'un vote de cent quatre-vingt-quinze voix contre soixante, elle fut omise de la Déclaration. Les raisons apportées à cette décision étaient, de la part de représentants des pays et Églises du Moyen Orient, le risque d'impliquer l'Assemblée dans la situation politique très tendue là-bas ; de la part des « historiques », la crainte de faire prédominer dans le document le point de vue eschatologique intimement lié à la conversion d'Israël.

En guise de protestation contre la première raison jugée non théologique, vingt-trois participants, européens et américains, réformés et luthériens, et le chanoine O. S. Tomkins, anglican et président du Comité d'Action de la Commission *Foi et Constitution*, rédigèrent une déclaration en termes bibliques pour affirmer qu'on ne peut être vraiment dans le Christ, croire en l'espérance basée sur lui et en témoigner, sans reconnaître la vérité scripturaire sur la destinée du peuple élu. L'Assemblée en prit acte et recommanda l'étude de la question au Comité Central.

C'est Mgr Michel, archevêque grec de New-York, qui lut au nom de la délégation orthodoxe, la deuxième déclaration séparée. Les représentants orthodoxes semblent n'être pas intervenus dans les discussions du Rapport et n'ont pas voté la Déclaration commune, se réservant ainsi de dire leur propre mot sur ce Rapport, dans l'élaboration duquel deux théologiens orthodoxes, les professeurs Alivisatos et Florovskij, avaient pris une part qui s'y reconnaît d'ailleurs, par exemple dans la mention de certaines réalités de l'Église glorieuse (résurrection des morts, Nouveaux Cieux et Nouvelle Terre, etc.).

La Déclaration orthodoxe (*ER*, p. 329-331) approuve le Rapport quant à son fond et à son opportunité ; mais ses auteurs se disent obligés en conscience de formuler à plusieurs points de vue des réserves importantes : *ecclésiologique*, sans prétendre pour autant être exhaustif (l'Église réalise par ses sacrements davantage le Royaume de Dieu, elle est infaillible et impeccable en soi, et donc au-delà du jugement de Dieu, l'expression « l'Église peuple voyageur de Dieu » est rejetée comme n'exprimant pas assez bien l'unité de

l'Église terrestre avec la céleste) ; *trinitaire* (« de toutes les promesses du Christ la plus précieuse est celle qui affirme que la Sainte Trinité va habiter en nous. La vie éternelle n'est que la communion avec la Sainte Trinité » — *ER*, p. 331) ; *christologique* (l'espérance chrétienne a pour base la filiation divine que le chrétien reçoit au baptême) ; *anthropologique* (les fausses espérances dans le monde, la marxiste surtout, présentent le danger de déshumanisation). On conclut que le seul fondement de l'espérance chrétienne et de toute véritable espérance humaine est l'Église sainte, catholique et apostolique, colonne et fondement de la vérité ; pour posséder cette espérance qui dépasse toutes les possibilités humaines, la grâce divine est requise.

A lire attentivement la déclaration orthodoxe on y remarque aisément un changement d'accent comparativement au Rapport. Son centre n'est plus *Le Christ et le monde*, mais *Le Christ et son peuple*, ou mieux encore *la Vie de la Trinité communiquée aux hommes par le Christ et les sacrements*, conception théologique qui situe l'Église sur un plan divin. Je me limiterai pour l'heure à cette constatation mais j'y reviendrai dans les conclusions.

La déclaration orthodoxe ne suscita pas beaucoup de réactions dans l'assistance. Le Dr. H. P. van Dusen, qui présidait, la jugea digne d'intérêt. Le Dr. M. Ramsey, évêque anglican de Durham, la qualifia de « glorious » (*ER*, p. 76). Personne ne proposa d'en transmettre l'étude au Comité Central.

II

Je crois pouvoir rattacher les rapports des six sections de l'Assemblée à cette phrase de la Déclaration commune : « L'Église témoigne de cette espérance lorsqu'elle cherche, unie à son Seigneur, à être *son* Église : lorsqu'elle est dans le monde, comme il est dans le monde, pour chercher, sauver et servir ; lorsqu'elle manifeste une unité croissante parmi ses membres » (*EC*, p. 57).

En plus du souci de témoigner de l'espérance pour promouvoir le Règne de Dieu, chacun dans son domaine propre, les six rapports ont d'autres traits communs : tous sont basés sur une enquête faisant le point sur l'état actuel des problèmes respectifs et préparée par une commission spéciale à l'aide de documents

fournis par des instances locales ; tous se sont servis d'un projet d'étude *(Working paper)* ; tous ont été « reçus par l'Assemblée et recommandés aux Églises pour y être étudiés et mis en application ». L'Assemblée a invité les Églises à faire rapport au Comité Central sur le résultat des études et de l'action entreprises.

* * *

Le rapport de la première section, *Foi et Constitution,* est intitulé *Notre Unité en Christ et notre désunion en tant qu'Églises.*

Son enquête préparatoire (*EC,* p. 82-124), bien documentée, s'étend sur la période allant de la Conférence de Lund 1952 à l'Assemblée.

Elle contient beaucoup de choses connues à quelqu'un qui suit le Mouvement œcuménique, par conséquent au lecteur d'*Irénikon ;* trois choses toutefois me paraissent plutôt nouvelles dans les trois premières sections : tandis que certaines Églises, avant d'adhérer au Conseil œcuménique, veulent avoir l'assurance qu'elles ne devront pas renoncer à leur héritage confessionnel, d'autres seraient prêtes à renoncer au leur, qui leur semble moins un don de Dieu qu'un obstacle sur le chemin de l'unité (*EC,* p. 116). Sur ce chemin, l'Église de l'Inde du Sud peut passer pour modèle, en tant qu'Église non pas unie et statique, mais unifiante et dynamique. Tout en reconnaissant que pareille croissance dans l'unité n'offre pas de solution aisée au problème de la désunion des chrétiens, on s'accorde à y voir un moyen puissant pour le résoudre « pour autant que ce qu'il y a de meilleur dans la piété et la charité chrétiennes s'accompagne de connaissances théologiques et de sagesse pratique » (*EC,* p. 109). Les chrétiens *individuels* peuvent, en vertu de leur foi et de leur baptême, être reconnus par toutes les Églises comme des membres du Corps du Christ ; il n'en va pas de même pour les *sociétés* chrétiennes.

Quant au chapitre *La voie qui mène au Christ est celle de l'unité,* il se place pleinement dans la perspective christologique qui s'est ouverte à Lund pour le mouvement *Foi et Constitution.*

Le Rapport, beaucoup plus court que l'enquête (*EC,* p. 71-81), porte en exergue « Christ en vous, l'espérance de la gloire » (*Col.,* I, 27) et comporte une Introduction et trois chapitres : I. *Notre Unité en Christ* (*a.* L'œuvre du Christ, créatrice d'unité ; *b.* L'Unité de l'Église au cours de son pèlerinage terrestre ; *c.*

L'Unité de l'Église telle qu'elle est déjà partiellement réalisée). II. *Notre désunion en tant qu'Églises.* III. *Les Actes de la foi.*

Les auteurs du rapport (« Nous ») déclarent parler en hommes qui ont discerné qu'au sein du Conseil œcuménique leur a été donnée une véritable « unité en Christ », en dépit de leur « désunion en tant qu'Églises ». On cherche à définir cette Unité (dans le texte anglais « oneness » comme d'ailleurs dans la Constitution de *Foi et Constitution;* le chanoine O. S. Tomkins en donne la raison dans son discours d'introduction : *oneness*, contrairement à *Unity*, n'implique pas de lien extérieur ou organisationnel que les milieux œcuméniques ne désirent pas) telle qu'on la trouve dans la Parole de Dieu, non pas dans les paroles humaines que sont les différentes confessions de foi. On la définit comme un don de Dieu à son Église, réunissant la Trinité, l'Église triomphante, l'Église militante, et on en rend grâces au Seigneur. Présente toujours dans l'Église, elle peut y croître dans la vertu du Saint-Esprit, ou y décroître à cause des divisions que produit le péché de l'homme. « En ce sens nous pouvons dire de l'Église ce que nous disons du croyant qui est à la fois pécheur et justifié, *simul justus et peccator*... Ainsi l'Église est déjà une en Christ du fait de son identification avec elle (*Jean*, 14, 20 ; 15, 1-5) et en même temps elle doit devenir une en Christ pour manifester sa réelle unité (*Éph.*, 4, 11-16) en faisant mourir ce qui la divise » (*EC*, p. 73), en union avec la mort de Jésus-Christ, et en faveur de sa mission dans le monde plutôt que de son propre bien. Elle le devient dans le Mouvement œcuménique. « Le *fait* que nous usons tous de ces dons (prière, Bible, baptême, mémorial du Seigneur dans la Cène, ministère de la Parole et des sacrements, obéissance aux commandements de Dieu) bien que de diverses façons, atteste avec force notre unité en Christ et nous aide non moins puissamment à nous souvenir que l'unité est son œuvre et non la nôtre. Nous avons aussi découvert qu'actuellement les accords et les désaccords ne correspondent plus toujours aux vieilles séparations confessionnelles » (*EC*, p. 75).

C'est à la lumière de cette « Unité en Christ » qu'on peut distinguer dans l'Église la diversité qui est bonne parce qu'elle manifeste la multiformité des dons de Dieu, d'avec la division qui détruit visiblement l'unité et entrave la mission rédemptrice de l'Église. Toute division, même celle faite au nom de la vérité, est donc un péché et mérite pénitence, laquelle doit aller jusqu'à sacrifier des positions confessionnelles parfois très chères, dans une espèce de mort ecclésiastique sur la croix avec le Christ, pour ressusciter avec lui à l'Unité. Mais peut-on sacrifier ainsi des convictions de foi ?

Au moins peut-on et doit-on les soumettre au sein du Conseil œcuménique à « l'examen en présence des autres chrétiens et du Christ vivant. Nous cherchons ensemble à discerner le jugement que la Parole de Dieu porte sur nos convictions et s'il s'y mêle quelque erreur » (*EC*, p. 79).

La route de l'Unité pour les chrétiens divisés est un chemin de la croix et donc d'espérance. « Nous croyons qu'en dressant la croix du Christ au cœur de nos divisions, Dieu peut triompher de leur péché et les faire servir à son dessein d'Unité » (*EC*, p. 77), qui sera pleinement manifesté, tout comme les séparations définitives, lors de son jugement.

Mais les Églises y collaborent humblement selon les règles énoncées plus haut par les « Actes de la foi ». On en énumère quelques-unes : 1) Remercier Dieu ensemble pour l'Unité qui a été donnée aux Églises au sein du Conseil œcuménique et en tirer les conséquences conformément aux directives de Lund, pour les relations entre les Églises ; 2) Écouter ensemble la Parole de Dieu dans la Sainte Écriture et, à cause des divergences dans son interprétation, étudier ensemble la signification de la tradition chrétienne et des diverses traditions, telles qu'elles s'expriment dans la liturgie, la prédication et l'enseignement ; 3) Examiner ensemble loyalement l'influence divisive qu'exercent dans le domaine de *Foi et Constitution* les différences sociales et culturelles ; 4) Dire la vérité dans la charité. 5) Réapprendre ensemble les conséquences du commun baptême pour la participation à la Cène. « Pour certains, mais non pour tous, il s'ensuit que les Églises ne peuvent mourir et ressusciter en Christ (dualité que les deux sacrements expriment) que si elles renoncent à leur séparation dans la célébration de la Cène » (*EC*, p. 80) ; 6) Chercher à reconnaître dans tout ministère qui prêche l'Évangile de la réconciliation, un moyen par lequel le Christ continue à sauver. « Nous devons en particulier découvrir la portée du ministère des laïcs pour la réalisation de l'unité chrétienne » (*EC*, p. 81) ; 7) Évangéliser en commun pour répondre à la prière sacerdotale du Christ. « Nous avons à peine commencé à découvrir et à formuler le rapport qui lie « mission » et « unité » (*EC*, p. 81) ; 8) Prier ensemble.

Je cite les dernières phrases du Rapport : « Nous ne pouvons discerner encore tout ce qui nous sera révélé lorsque nous regardons à Celui qui est la tête du Corps et que nous affirmons notre unité en lui. Nous savons que nous serons transformés, mais nous ne pouvons savoir comment nous le serons(...). Nous plaçons ici notre espérance en notre commun Seigneur Jésus-Christ qui vient établir son autorité

sur l'Église divisée et la guérir par sa grâce et sa puissance. A Amsterdam nous avons déclaré notre volonté de demeurer ensemble. Depuis lors il nous a maintenus ensemble. Il s'est révélé une fois de plus comme notre espérance. Enhardis par cette espérance, nous nous consacrerons à nouveau à Dieu afin qu'il nous rende capables de croître ensemble dans l'unité » (*EC*, p. 81).

* * *

C'est cette dernière phrase qui a défrayé les discussions du Rapport à l'Assemblée ; les uns lui ont reproché d'être trop vague, les autres d'impliquer une vue institutionnelle de l'unité future. Le professeur R. Mehl, de la faculté de théologie protestante de Strasbourg, a essayé d'en expliquer le vrai sens : croître ensemble voudrait dire : 1) envisager ensemble les nouveaux problèmes qui pourraient surgir ; 2) affronter la nécessaire et heureuse « confusion », qui est inséparable d'une aventure voulant ignorer tout sauf le Christ comme conducteur.

Quelques critiques furent adressées du point de vue biblique à l'idée que les Églises devraient mourir aux divisions et ressusciter à l'unité. Elle rencontra partisans et adversaires parmi les représentants anglicans, et s'avéra donc ici une division « transconfessionnelle ». Quant aux Orthodoxes, leur attitude envers le rapport s'exprima dans un discours du professeur G. Florovskij, encore toujours partisan, pour le travail ultérieur de *Foi et Constitution*, de la « différence fondamentale » (« catholique-protestant ») découverte à l'assemblée d'Amsterdam, et surtout dans une déclaration spéciale qui fut lue par le même archevêque Michel au nom de la délégation orthodoxe (*ER*, p. 92-95).

En voici le résumé : Approbation du premier chapitre et désaveu des deux autres, parce qu'inconséquents avec le premier et exposant une position unioniste inacceptable du point de vue orthodoxe. Suit la conception orthodoxe de l'unité ecclésiastique, faite, au sein de la vie de l'Église, de la foi intégrale et de l'épiscopat, donc de l'authentique apostolicité. Pour les communautés non orthodoxes, la voie de l'unité est le retour dans cette unité. La voie de la pénitence ne peut convenir qu'aux membres pécheurs de l'Église et nullement à l'Église comme telle. La déclaration se termine par une profession de foi en ce que, de par le bon plaisir divin et sans mérite de ses mem-

bres, la Sainte Église orthodoxe a préservé, pleine et intacte, « la foi transmise jadis aux Saints » (*ER*, p. 95).

On constate, du reste sans étonnement, que cette déclaration, n'apprenant rien de nouveau à quiconque connaît un peu l'Orthodoxie, n'a surpris personne ; elle n'a pas non plus causé la moindre inquiétude quant à la participation ultérieure au Conseil œcuménique des Églises orthodoxes membres ; on en a reconnu aussi la parfaite légitimité dans son *fellowship*. J'y reviendrai dans les conclusions.

* * *

Essayons maintenant d'apprécier le rapport de *Foi et Constitution*. Et tout d'abord, l'attitude de la délégation orthodoxe ne permet pas de le considérer comme l'expression officielle de la politique du Conseil œcuménique dans son domaine. Comparé à l'enquête préparatoire, le Rapport n'est pas seulement plus court, mais encore d'un style plus direct et même exhortatoire. Fidèle à la Constitution de *Foi et Constitution*, il se confine dans des directives très générales et laisse aux Églises membres du Conseil, auxquelles il s'adresse, d'en tirer des mesures unionistes plus concrètes et précises.

Son sujet a été appelé le « paradoxe œcuménique », et, pourrait-on ajouter, la raison d'être même du Conseil œcuménique, car si les Églises n'avaient pas ressenti une certaine unité entre elles, elles ne se seraient pas réunies en son sein, et si elles avaient été parfaitement unes, point n'auraient-elles eu besoin de le créer.

Le Rapport est tout entier dirigé vers les « Actes de foi » qu'on pourrait aussi bien appeler « Actes d'espérance » ; elles sont une espèce « d'éthique » œcuménique explicitant la phrase controversée « croître ensemble dans l'unité » ainsi que — ce qui revient au même — la directive de Lund aux Églises de collaborer en toutes choses où elles ne rencontreraient pas d'objections de conscience. Notons-y le 5°, concernant les conséquences du baptême pour la pratique de l'Intercommunion ; c'est du nouveau et, bien qu'il ne mentionne pas l'Église de l'Inde du Sud ; entre dans la ligne de cette recherche « dynamique » de

l'Unité dont parlait l'enquête ; notons cependant que la directive n'est pas non plus un *consensus.*

Au point de vue proprement théologique relevons l'application à l'Église de l'adage protestant « *simul justus et peccator* » et l'« ascèse ecclésiastique » ou transformation qui en découle et qu'on peut appeler l'« Acte de foi » par excellence. Elle s'exerce au sein du Conseil œcuménique et semble être une ultime et héroïque exigence du *fellowship* œcuménique. Le Rapport ne reprend pas les idées de l'enquête que j'ai relevées plus haut.

Concluons qu'il est bien dans la ligne idéologique de Lund et que la « différence fondamentale » d'Amsterdam semble ne garder son crédit d'antan que chez le Père Florovskij.

III

Les Rapports des cinq autres sections ne traitent plus de la nature de l'Église, sujet de *Foi et Constitution*, mais de sa mission dans le monde et pour le monde, sous l'angle de l'espérance.

* * *

Évangélisation. La Misson de l'Église auprès de ceux du dehors est le sujet de la deuxième section. Si dans le Conseil œcuménique lui-même l'évangélisation n'a pris place, sous forme de secrétariat, qu'en 1949, dans le Mouvement œcuménique au sens large du mot, elle fut pour ainsi dire le thème majeur dès le début et a accumulé depuis une considérable expérience.

L'enquête préparatoire rend compte du progrès de l'évangélisation de 1948 à 1953 dans le monde entier et donne en conclusion un consensus sur ses aspects nouveaux et caractéristiques :

L'évangélisation c'est la participation de la communauté chrétienne tout entière à la mission du Christ dans le monde. Tous les aspects de la vie de l'Église et de ses activités ont une signification pour l'évangélisation. L'Église doit témoigner de l'Évangile sur le plan de la vie réelle des hommes au moyen de la proclamation, de la communion fraternelle et du service. Les laïcs sont en première ligne, servis par les ministres consacrés qui ont pour fonction d'équiper le peuple de Dieu pour sa mission. Laïcs et ministres ensemble s'efforcent d'avoir le même esprit que Celui qui s'est « dépouillé » lui-même au service du monde.

Un paragraphe *Évangélisation et Unité* discute les avantages et les inconvénients de l'évangélisation interconfessionnelle. « Toutefois ce n'est pas servir la cause de l'évangélisation que d'esquiver les questions sérieuses soulevées dans le domaine de *Foi et Constitution* par des projets d'union dans les efforts d'évangélisation. De tels projets impliquent, de la part des Églises participantes, une entente sur le contenu du message chrétien et la nature de l'Église » (*EC*, p. 180-181).

Le Rapport, lui, comporte : I. *L'Église, témoin de l'Évangile.* II. *Les dimensions de l'évangélisation.* III. *La communication de l'Évangile.* IV. *La recherche de nouvelles formes d'évangélisation.* V. *Croyances non chrétiennes.* VI. *Viens, Seigneur Jésus.*

Il développe certains points du résumé cité et souvent en des termes voisins du Rapport principal. C'est en évangélisant que, dans la pénitence pour ses manquements à cet égard et dans la reconnaissance pour les dons de Dieu, l'Église apprend à se connaître. Le ministre principal de l'évangélisation est la communauté, le ministre subordonné, le laïc, c'est-à-dire le chrétien dans le monde, mais transformé dans le Christ principalement par la Bible, et sachant parler au monde un langage compréhensible. On tâche d'estimer à leur juste valeur les moyens dits impersonnels d'évangélisation (Radio, Télévision, Presse, etc.). Il est curieux de constater que le Rapport ne mentionne pas l'évangélisation interconfessionnelle, *ni* le prosélytisme non plus dont l'enquête avait touché un mot (*EC*, p. 150).

Le Rapport ne souleva guère de discussions.

Pour l'apprécier rapidement, il suffira de rappeler que l'évangélisation à ses origines œcuméniques était considérée comme le devoir principal du chrétien individuel, et que le « réveil » de ce temps-là comportait pour lui une prise de conscience vive de cette obligation chrétienne essentielle. Maintenant l'évangélisation, tout en restant ce devoir et objet de « réveil », acquiert un caractère communautaire et ecclésiastique tant dans son sujet (ministre) que dans son objet.

* * *

Le Rapport de la troisième section : *Questions sociales. La Société et ses responsabilités sur le plan mondial* nous conduit

dans un domaine très anciennement œcuménique, dans le sens strict du mot. Le Dr. C. L. Patijn, réformé néerlandais, rappela dans son discours d'introduction que la conférence de Stockholm en 1925 l'envisagea du point de vue de la personnalité morale, celle d'Oxford en 1937, sous l'angle social mais très académique ; qu'à l'assemblée d'Amsterdam on commença à s'occuper de la « Société consciente de ses responsabilités » *(Responsible Society)*. Le Rapport d'Evanston a voulu parler, nous dit l'orateur, non plus en termes généraux mais en paroles frappantes, paroles-lutte serait mieux dit, sur des situations sociales concrètes à transformer chrétiennement.

L'enquête préparatoire porte sur les six années qui ont séparé Evanston d'Amsterdam et conclut que la responsabilité sociale est admise maintenant en principe par toutes les Églises-membres du Conseil œcuménique ; il reste pour elles à la mettre en pratique à l'échelle locale et mondiale aussi.

Le sommaire du Rapport comprend : *Introduction*. I. *La notion de « Société consciente de ses responsabilités »*; c'est une société « où la liberté consiste pour l'homme à accepter ses responsabilités dans le domaine de la justice et de l'ordre public, et où les détenteurs de l'autorité politique ou du pouvoir économique savent qu'ils devront répondre devant Dieu et devant ceux dont le bien-être dépend d'eux, de l'usage qu'ils ont fait de leur charge » (*EC*, p. 203). *A. Structure et Fonction de l'État. B. Problèmes de la vie économique* (nécessité d'élaborer une éthique sociale commune dont cette « Société » serait le critère). II. *L'Église et la tension entre communistes et non-communistes* (les chrétiens doivent rester unis des deux côtés du « rideau de fer » en adoptant une attitude vraiment chrétienne envers le communisme). III. *Les problèmes des régions économiquement sous-développées* (Asie, Afrique, Amérique latine — plus elles se développeront, moins grand y sera le danger communiste).

Le Rapport pourrait, me semble-t-il, se résumer ainsi : *L'Église consciente de sa responsabilité sociale et transcendant tous les régimes sociaux doit, en comprenant la société mieux que celle-ci ne se comprend elle-même, la rendre consciente elle aussi de sa responsabilité devant Dieu pour l'établissement de la justice sociale et de la liberté politique.*

Très général encore, malgré son intention contraire, ce rapport

apporte du nouveau au vieux thème œcuménique, surtout par son souci de présenter l'interdépendance des problèmes sociaux dans le monde entier. Il est, nous dit-on, l'exposé le plus vaste qui ait été tenté jusqu'ici par un corps œcuménique officiel.

Les discussions du rapport à l'Assemblée ne furent pas animées. La délégation hongroise le vota comme un bon point de départ pour l'étude ultérieure.

* * *

Affaires internationales. La part des chrétiens dans la lutte en faveur d'une communauté mondiale. Sinon la formulation, au moins le sujet de la quatrième section a une grande ancienneté œcuménique : le 2 août 1914 naissait *l'Alliance universelle pour l'amitié internationale par les Églises* et, après bien des avatars, elle finissait ses jours en 1948 pour céder sa fonction à *la Commission des Églises pour les affaires internationales.*

L'enquête préparatoire est basée principalement sur les rapports venus de vingt et une commissions nationales pour les affaires internationales, qui sont la preuve du progrès de la responsabilité internationale dans les Églises.

Le Rapport se présente comme suit : Une introduction qui trouve que l'espérance chrétienne est spécialement de mise dans la situation internationale d'aujourd'hui, presque désespérée. I. *Le désir de la paix et la peur de la guerre.* II. *Vivre ensemble dans un monde divisé* (vie en commun, terme qu'on préfère à celui de coexistence, pour signifier la seule alternative chrétienne à la guerre ; et cela malgré les divergences multiples qu'on ne désire pas minimiser ; on espère les surmonter progressivement dans la coopération). III. *Ce que les nations doivent les unes aux autres.* IV. *Les Nations Unies et la communauté mondiale.* V. *La protection des droits de l'homme.* VI. *Pour une éthique internationale* (le monde en a un besoin désespéré. Les Églises devaient lui montrer ici le modèle de la communauté humaine). VII. *L'Église devant les conflits internationaux.*

En résumé, le Rapport expose ce qu'il considère être les principes généraux de l'ordre international, non pas spécifiquement chrétiens du reste, mais acceptables à des chrétiens. Il est suivi de résolutions dont *Evanston-Action* a parlé p. 392-393.

* * *

La cinquième section sur les Relations entre groupes, a présenté un rapport intitulé : *L'Église au milieu des tensions raciales et ethniques.* Ce sujet est moins ancien dans le Mouvement œcuménique que les deux précédents, et provient de préoccupations missionnaires : il figura à la conférence mondiale du Conseil international des Missions à Jérusalem en 1928, et fut traité, en passant, aux conférences d'Oxford en 1937 et d'Amsterdam en 1948. On l'a considéré comme très actuel en 1954 devant les tensions interraciales existant un peu partout mais spécialement aux États-Unis et en Afrique du Sud, tensions qui, a-t-on remarqué, intensifient les autres.

Au lieu d'être surtout documentaire comme les précédentes, l'enquête est idéologique : théologique et scientifique pour définir le problème racial et l'attitude de l'Église envers lui. Elle se termine par un bon questionnaire.

Le Rapport est disposé ainsi : I. *L'état du monde.* II. *L'espérance du monde.* III. *La vocation de l'Église.* IV. *Repentance et obéissance* (ces quatre chapitres sont tout à fait semblables aux passages correspondants du rapport sur l'Espérance chrétienne). V. *Tâches de l'Église* (les discriminations et ségrégations raciales, dont on exclut cependant l'anti sémitisme, sont plus que des problèmes sociaux, elles sont des péchés contre les commandements de Dieu, contre l'unité du genre humain et contre la communauté chrétienne que veut promouvoir le Conseil œcuménique ; elles ne peuvent être guéries que par la proclamation de l'Évangile de réconciliation. L'Église est tenue à le proclamer aux Églises qui ont érigé, pour des raisons non théologiques, la discrimination raciale en principe). Toute cette énergique affirmation théologique est nouvelle en œcuménisme, et donne au Rapport sa principale signification.

Le Rapport est suivi de résolutions qu'on trouvera dans *Evanston-Action*, p. 393. Rien à relever dans les discussions, mais bien une déclaration séparée des Églises réformées néerlandaises d'Afrique du Sud (*ER*, p. 328-329), qui a pour but de dissiper l'impression que le Rapport et ses résolutions seraient le dernier mot en une matière importante au point d'affecter vitalement la mission de certaines Églises ; ils ne le sont pas parce que le thème n'a pas été considéré à l'Assemblée sous tous ses aspects, malgré la somme de bonne volonté et de compréhen-

sion montrée. Les déclarants se sentent obligés en conscience de le dire mais ils n'amendent pas les documents, ni ne votent contre eux, afin de laisser la porte ouverte à des conversations ultérieures.

* * *

Le sujet de la sixième section est *Les laïcs. Le chrétien dans sa vie professionnelle.* Il débuta à la conférence d'Oxford en 1937. Ici fut soulevée pour la première fois en œcuménisme la notion du laïc responsable dans sa vie professionnelle et ici également la conviction fut exprimée que c'est lui qui rendrait l'Église présente au monde. Après la conférence d'Amsterdam l'étude de la question échut à un secrétariat pour le travail des laïcs et à l'Institut œcuménique de Bossey.

L'enquête qui en est le résultat affirme d'abord l'urgence du thème devant l'abîme qui sépare, pour bien des raisons inhérentes tant au monde qu'à l'Église, celle-ci de la vie professionnelle ; une des conséquences les plus désastreuses en serait que l'Église s'intéresserait à l'homme, non pas en tant que travailleur, mais en tant que possesseur « d'une âme présumée immortelle à sauver » (*EC*, p. 435). On donne du laïc, homme et femme, une définition sociologique : « celui qui gagne sa vie par un travail séculier », et une autre théologique : « le fidèle intendant de Dieu dans le monde » ; quant au laïcat la définition la plus exacte qu'on lui trouve est : « l'Église entière tournée vers le monde ». L'enquête est suivie d'une bibliographie où figurent, parmi d'autres, des ouvrages catholiques.

Le but du Rapport est de remédier à la situation.

En voici le sommaire :

I. *Le ministère laïc* (il exprime « le privilège qu'a l'Église *entière* de participer au ministère du Christ auprès du monde » (*EC*, p. 416). II. *La situation actuelle* (parce qu'ils ne comprennent pas leur ministère, les laïcs s'égarent souvent dans les voies d'une religion trop « étroite » et embrassent des espérances séculières). III. *La conception chrétienne du travail* (étudiée dans la Bible. Trois modalités : gagne-pain, service à la société, travail créateur de valeurs terrestres. « Considéré du seul point de vue du monde, le travail des hommes a une valeur passagère(...) mais considéré du point de vue de l'espé-

rance chrétienne en l'avènement du règne du Christ, chaque acte d'obéissance à la loi du Christ, porte en lui une signification et une valeur éternelles » (*EC*, p. 422). IV. *Le ministère des laïcs : comment le rendre efficace* (c'est-à-dire, une réalité visible et active dans le monde qui permettra aux Églises non pas de dominer celui-ci ecclésiastiquement mais d'y porter un témoignage ; elles devront s'y adapter surtout en rééduquant les clercs, en élargissant les activités paroissiales et en organisant des communautés de travail. L'Église soutiendra surtout les laïcs dans leur tâche temporelle. Elle ne leur donnera ni formules faciles ni solutions trop précises, mais des directives grâce auxquelles ils trouveront leur réponse personnelle aux problèmes de leur travail).

Le Rapport se termine par des résolutions adoptées par l'Assemblée et adressées : aux Églises pour les encourager dans des entreprises audacieuses ; à ceux qui y sont engagés ; aux organisations laïques d'hommes et de femmes pour une meilleure coordination de leurs efforts ; au Conseil œcuménique pour poursuivre l'étude du sujet ; au Comité Central afin qu'il assure au département pour le travail des laïcs un personnel suffisant.

* * *

Des cinq rapports consacrés à la mission de l'Église dans le Monde, celui concernant les laïcs est pour ainsi dire « transcendantal » : c'est par le témoignage sur son espérance que donne le « laïc responsable », que l'Église est partout présente au monde, qu'elle y est « dispersée » et que la Seigneurie du Christ y agit, bien que d'une façon cachée. Chacun des cinq rapports a pour but de définir une « éthique » dans son propre domaine ; or, encore une fois, c'est au « laïc responsable », non pas à l'Église « ecclésiastique », laquelle doit se limiter à des directives générales, de l'élaborer concrètement. Si les organisateurs d'Evanston avaient voulu être d'une rigoureuse — et peut-être opportune — logique, ils auraient mis ce Rapport non seulement en première place, mais encore à une place supérieure, en sorte que les autres rapports en seraient devenus des *sous*-rapports : le laïc « responsable » dans l'évangélisation, dans la société, dans les affaires internationales, etc. D'ailleurs même le Rapport de *Foi et Consti-*

tution pourrait presque y trouver sa place puisque lui aussi mentionne le « ministère des laïcs » dans son domaine.

Les six rapports ont été envoyés aux Églises « pour y être étudiés et mis en application ». N'est-il pas permis d'ajouter : « pour y être adaptés au laïc responsable et l'inciter à témoigner de l'espérance chrétienne dans son secteur » ? Je le crois.

Autre considération, cette fois relative à tous les sept rapports : Si les travaux dont ils ont été le résultat, avaient été mieux coordonnés, on aurait pu éviter des redites et des longueurs, ces dernières n'étant jamais à l'avantage d'un rapport. Ainsi chaque rapport concernant la mission de l'Église dans son domaine propre, n'aurait pas repris les généralités déjà exposées dans la section *Le Christ et le Monde* du rapport sur l'espérance ; et ce dernier aurait pu se passer de faire tout un petit traité sur l'Église dans son autre chapitre *Le Christ et son peuple*, laissant ce soin au rapport de *Foi et Constitution*.

IV

Pour pouvoir bien évaluer l'aspect « Études » de l'Assemblée d'Evanston, nous ne devons jamais perdre de vue qu'il se place essentiellement dans la perspective suivante : « L'Église convertie elle-même afin de pouvoir convertir le monde pécheur en lui étant un défi », qui s'est définitivement précisée à la conférence d'Oxford en 1937. Ceci dit, détaillons.

* * *

Parlons d'abord brièvement des études œcuméniques en général. Elles paraissent être essentiellement des réponses théoriques aux besoins du Monde et ensuite aux besoins qu'a l'Église d'être rendue capable de sauver le Monde ; théoriques mais destinées à équiper l'Église et, en dernière analyse, les laïcs pour leur action dans le Monde.

Les études qui s'arrêteraient uniquement à la théorie n'auraient pas de valeur proprement œcuménique. Tel fut, nous dit-on, le piège où tomba le Mouvement *Foi et Constitution* avant son incorporation au Conseil œcuménique — nous y reviendrons — et où faillit tomber le Mouvement *Vie et Action*

avant la conférence d'Oxford, laquelle le garantit contre ce danger [1].

Les études œcuméniques ainsi conçues se font en trois étapes : la première, précédant une Assemblée générale du Conseil œcuménique et dévolue à des commissions spéciales, tâte pour ainsi dire le pouls du Monde pour choisir les thèmes à étudier, et les étudie d'une façon documentaire et théorique ; la seconde se fait à l'Assemblée générale elle-même — endroit moins propice qu'une commission d'études pour l'élaboration théorique d'un thème —, et revêt un caractère exhortatoire pour « réveiller » les Églises à leur mission dans tel secteur du monde ; la troisième est celle qui suit l'Assemblée et qui poursuit l'étude dans des organismes *ad hoc* ; elle sert de test pour l'efficacité des deux premières.

Au point de vue de leur facture, les études œcuméniques pour bien remplir leur rôle doivent être faites en commun et en esprit de prière, basées sur la Bible et intelligibles aux laïcs : « Nos études commencent avec la Bible, c'est-à-dire en écoutant la Parole de Dieu ; elles progressent vers l'évangélisme qui est la proclamation de la Parole de Dieu ; elles en arrivent enfin à l'action chrétienne, c'est-à-dire, faire la volonté de Dieu » [2]. Résumons encore : les études œcuméniques font partie du ministère prophétique de l'Église.

* * *

Soumettons à ce critère de jugement les études faites à l'Assemblée d'Evanston. Les enquêtes préparatoires ont été en général plus riches doctrinalement que les rapports. C'est normal. Quant aux rapports des six sections de l'Assemblée — nous avons suffisamment parlé du rapport sur le thème principal —, ils ont tous pour but l'*action de l'Église*, même celui de *Foi et Constitution* dans son chapitre les *Actes de foi*. Quand l'action

1. Cfr dans *A History of the Ecumenical Movement 1517-1948*, Edited by Ruth Rouse and Stephen Charles Neill, Londres, 1954, les chapitres *Movements for International Friendship and Life and Work, 1910-1925*, p. 509-542, et *1925-1948*, p. 544-596.

2. *The Ecumenical Review*, 1949-1950, p. 122.

leur a semblé spécialement urgente, ils ont proliféré dans des *résolutions*, je les ai mentionnées par conséquent dans l'article sur l'Action à Evanston.

Tous les rapports prétendent être une parole d'exhortation pour les Églises. Cette prétention leur a été reconnue par l'Assemblée, à l'exception des rapports de *Foi et Constitution* et dans une moindre mesure, sur les tensions raciales et ethniques. Des critiques leur ont été cependant adressées pour leur langage encore trop « clérical » ; certains orateurs ont confondu théologie en général avec cette technicité, et mirent ainsi dans les discussions à Evanston une certaine humeur et méfiance envers celle-là.

Tout ce qui vient d'être dit, répond bien en somme à ce que doivent être les études œcuméniques à leur étape « Assemblée ».



Venons-en maintenant à la théologie qu'ils contiennent.

Les Rapports ne sont pas seulement dirigés vers l'Action œcuménique mais ils en donnent encore une théologie que voici, schématiquement :

Le but ultime de l'Action œcuménique est la collaboration avec Jésus-Christ pour l'extension de son Royaume dans le monde. Elle puise sa force dans l'espérance chrétienne et en est à la fois le « signe ». Son instrument principal est le témoignage de Jésus-Christ qui aide le monde à discerner en lui son Maître et son Sauveur, et dans le prochain, le frère pour lequel le Seigneur est mort. Le témoin principal est l'Église par le laïc. « Le service que l'Église rend au monde est à la fois une manifestation d'Unité et un appel à l'Unité » (*EC*, p. 74). Le premier but de l'Action œcuménique sera donc de rendre l'Église Église ; « que l'Église retrouve sa mission comme peuple de Dieu *dans le monde*, qu'elle soit présente dans chaque secteur de la vie de la communauté et de l'État par la présence de ses membres » [1] (j'ajouterai : laïcs) dans les communautés locales où la paroisse semble ne plus suffire à la tâche. Dans ce but, l'Action de l'Église a deux instruments connexes par nature : la recherche commune de l'Unité ecclésiastique et la collaboration des Églises en toutes choses où elles n'éprouvent pas d'objections de conscience ; depuis 1948 ils n'en font plus qu'un, mais différencié, le Conseil œcuménique des Églises.

1. K. Bliss dans *The Ecumenical Review*, 1954-1955, p. 56.

L'Action de l'Église a exigé à Evanston des réflexions proprement ecclésiologiques. A leur avant-plan, comme d'habitude en œcuménisme, il y a la mission de l'Église dans le monde, car, nous dit le Rév. D. T. Niles secrétaire au département de l'évangélisation, « la conversation de Dieu avec l'Église est à propos de ce monde »[1]. On a voulu à Evanston remédier au manque « d'une doctrine communément admise du séculier (pas du profane ! à moins que je ne fasse un anglicisme. C. L.) et de sa relation au dessein rédempteur de Dieu »[2] par l'élaboration d'éthiques pour les différents secteurs du monde ; on peut les considérer comme des *consensus*. Ce qu'il y a de plus nouveau ici semble être la qualification de péché donnée aux différents maux qui y règnent. L'éthique œcuménique essentielle à la mission de l'Église se révèle à nous comme totalement sociale. La seule fois que le vocable « âme » figure dans les documents, elle est dite « prétendue immortelle » ; et le Dr. C. L. Patijn nous apprend dans son discours que l'expression « l'éminent prix de l'âme » dont on avait fait emploi encore à la conférence de Stockolm en 1925 a progressivement disparu du langage œcuménique[3]. Toutefois l'absence d'une eschatologie personnelle dans le rapport sur le thème principal, a été qualifiée de regrettable omission dans le compte rendu des discussions à son sujet.

Quant à la nature de l'Église et à son unité, sur lesquelles l'« ecclésiologie œcuménique » est d'habitude moins abondante que sur sa mission dans le monde, les premier et deuxième rapports nous apportent des éléments nouveaux aussi ; mais pas de *consensus*.

L'Église est une communauté *(fellowship)* humaine *sui generis*, parce qu'elle dépend du Christ, plus qu'elle ne lui est unie. Le Seigneur l'a enrichie de ses dons, à l'exclusion toutefois de ceux d'infaillibilité et d'impeccabilité. C'est pourquoi, tout comme le simple chrétien, elle est *simul justus et peccator* et doit tous les jours se convertir à nouveau à lui. De plus elle n'a pas reçu du Christ la mission exclusive de continuer son ministère dans et pour le monde. Il continue à agir lui-même au cours de l'histoire pour juger et pardonner, le monde aussi bien que l'Église.

1. *Evanston Dokumente*, Witten (Ruhr), 1954, p. 199.
2. Paroles de J. H. OLDHAM citées dans *The Ecumenical Review* 1953-1954, p. 55.
3. *Evanston Dokumente*, p. 210.

L'unité de l'Église tant dans l'histoire qu'à la fin des temps et malgré les degrés différents de sa manifestation, est une *oneness* qui n'implique pas l'institutionnel. *Oneness* (comme *fellowship* d'ailleurs aussi) est, nous dit-on, intraduisible en français et donne donc à l'ecclésiologie œcuménique une saveur anglo-saxonne. La manifester toujours davantage revient par-dessus tout à l'« ascèse ecclésiastique », conséquence du péché dans l'Église — en l'occurrence des divisions qui sont toutes pécheresses et ne deviendront justes qu'au jour du jugement et du pardon divins définitifs.

Notons que les rapports ont mentionné encore comme éléments ecclésiologiques nouveaux les conséquences œcuméniques d'un même baptême chrétien et des vues sur l'Église triomphante.

Pour en arriver maintenant à un secteur théologique spécial et important dans une assemblée générale du Conseil œcuménique, et pour nous exprimer en termes œcuméniques, demandons-nous quelle est la « révélation » qui s'est faite à Evanston sur la nature du Mouvement œcuménique dont celui-ci est le sommet.

Il est, grâce à un don de Dieu, une expérience et une volonté de communauté chrétienne croissante *(fellowship)* et toujours plus manifestée *(oneness)* pour le salut du monde, dont il ressent les péchés avec angoisse. Il est faiseur de l'histoire véritable, et c'est lui le premier qui a besoin d'espérance chrétienne. Après les tâtonnements du début, le Mouvement a pris cette forme à la conférence d'Oxford en 1937, et le vénérable Dr. J. H. Oldham, qui fut la cheville ouvrière et l'inspirateur de celle-ci, peut en être dit le parrain.

Je me permettrai maintenant de proposer un critère succinct pour juger de l'authenticité d'une position œcuménique : met-elle le *fellowship* du Conseil œcuménique au-dessus de tout, même des convictions de foi ? Éprouve-t-elle de l'angoisse chrétienne devant la situation du monde ? Seuls deux *oui* l'authentiqueraient.

Concluons que la « théologie œcuménique », donc communautaire, se dégageant des rapports d'Evanston, a pour « lieux » principaux, sinon exclusifs : la Bible, la révélation de vérités nouvelles par les collaborations de toute sorte au sein du Conseil œcuménique, et l'expérience du *fellowship ;* celle-ci se fait surtout

entre chrétiens en détresse (camp de concentration, p. ex.) ou missionnaires (Jeunes Églises).

* * *

La troisième étape pour les Études à Evanston, ne fait que s'ouvrir : c'est le post-Evanston qui durera jusqu'à l'assemblée suivante ; elle n'a rien donné de bien marquant jusqu'à présent, à part la volonté de nombreuses Églises-membres de poursuivre la tâche théorique que l'Assemblée leur a confiée en leur envoyant les rapports.

Il est intéressant, je pense, de noter l'autorité qu'attribue à ceux-ci leur Préface commune.

« Quoique ces conclusions ne prétendent à aucune autorité ecclésiastique et ne lient ni les Églises, ni leurs membres, elles possèdent une autorité morale considérable. Elles ont cette valeur intrinsèque qui s'attache aux études et aux discussions approfondies poursuivies dans un esprit de prière par des chrétiens venus d'horizons divers, quand leur « rencontre œcuméniqne » révèle un réel effort d'unanimité chrétienne. Le fait même du désaccord sur beaucoup de points donne du poids à ceux sur lesquels l'accord s'est réalisé »[1].

V

L'aspect *Études* de l'Assemblée d'Evanston se présente à nous comme occidental, de prédominance anglo-saxonne, comme délibérément chrétien, mais protestant, tant pour son « ecclésiologie » que pour sa théologie de l'Action chrétienne. Ne faut-il pas, en effet, qualifier d'essentiellement protestante une conception de l'Église qui l'assimile complètement au simple chrétien, tant dans sa nature que dans le procédé d'unification (« ascèse ecclésiastique ») ? Je le pense, et prends, pour seul argument (il y en a bien d'autres) la place d'idéal qu'occupe de plus en plus ici l'Église de l'Inde méridionale. Mais je suis heureux de trouver dans le questionnaire sur *Foi et Constitution*, dans *EC*, p. 70, cette question : « Est-il légitime de parler de l'Église

1. *EC*, p. 5.

comme nous parlons du chrétien individuel et de dire en conséquence que l'Église est à la fois justifiée et pécheresse et qu'elle doit mourir et ressusciter ? » Il faut espérer qu'elle suscitera des réponses au cours du post-Evanston.

Je pense aussi qu'est essentiellement protestante la dépendance, plutôt que l'union, entre le Christ et l'Église. C'est elle d'ailleurs qui justifie l'analogie anthopologique, et place l'Église sous le jugement et le pardon continuels de son Seigneur.

Quant à l'Action chrétienne, son caractère protestant est plus accidentel, me semble-t-il. Je n'en citerai pour preuve que l'intervention d'une espèce de droit naturel qu'on aurait cru étranger au protestantisme. Sa dimension exclusivement sociale est, en effet, moins une position théologique, qu'une réaction contre le piétisme protestant prédominant au XIXe siècle. « Il devient clair que le message chrétien ne se rapporte pas seulement à la vie intérieure de l'homme, mais fait appel à des responsabilités déterminées dans la vie professionnelle, sociale et politique » (*EC*, p. 460). L'Action chrétienne d'Evanston serait donc un retour à un protestantisme plus social, soit dans la ligne du *Beruf* luthérien, soit sous l'aspect plus calvinien du Royaume de Dieu.

Tel qu'il est, l'aspect *Études*, nous le savions déjà, n'a pas rompu le *fellowship* œcuménique.

* * *

J'écrivais en débutant que cet exposé avait l'intention de compléter les conclusions d'*Evanston-Action*, auxquelles il faut que je me réfère maintenant.

Et tout d'abord l'aspect que nous avons étudié, nous a donné une théologie de l'Action œcuménique qui a mieu expliqué ce que j'entendais alors par la laïcisation du Mouvement œcuménique.

Ensuite cet aspect s'est révélé moins œcuménique que celui « *Action* » et a souligné pour l'ensemble de l'Assemblée un caractère occidental, anglo-saxon même, et protestant.

Le Conseil œcuménique maintenant comme naguère, nous apparaît bien être un pur organe de collaboration, mais d'une collaboration originale et inédite dont le cœur est sans doute « l'ascèse ecclésiastique ».

En plus de ces nuances qui ne semblent pas dénuées d'intérêt, les Études à Evanston permettent de se rendre mieux compte de la position au sein du Conseil œcuménique de la Commission *Foi et Constitution*, ainsi que des Églises orthodoxes membres.

* * *

Le Rapport *Foi et Constitution* indique que la Commission du même nom a pleinement adopté ce qu'on peut appeler l'« ecclésiologie d'Oxford 1937 ». Toutes ses fonctions, constitutionnellement définies à Lund en 1952, convergent dans l'effort pour habiliter l'Église, donc les laïcs, à agir sur le monde dans le sens de l'Unité, en la faisant progresser elle-même sur la voie christologique de l'*oneness ;* celle-ci cependant est reconnue ne pas être la seule ni la plus efficace. Les anciennes méthodes théologiques ne sont plus mentionnées, sauf par le P. Florovskij quant à celle découverte à Amsterdam en 1948.

Pareille orientation théologique de la Commission, la préserverait du vieux piège d'autoconcentration ou d'« égoïsme ecclésiastique » ; conjointement d'ailleurs à son incorporation grandissante dans le Conseil œcuménique qui lui permet de participer indirectement aux activités centrifuges de celui-ci.

Au sein même du Conseil, les autres rouages concernant les études, commencent par là même à perdre leur ancienne prévention contre *Foi et Constitution.* C'est particulièrement le cas pour les départements de l'évangélisation et des études missionnaires, tous deux en liaison avec le Conseil international des Missions ; j'en ai cité des exemples plus haut.

Enfin, notre rapport indique encore ceci d'important : son sujet n'était qu'un seul parmi les nombreux autres mis au programme de la Commission *Foi et Constitution;* ces autres ne cadraient sans doute pas avec le caractère de l'Assemblée. De plus une assemblée générale du Conseil œcuménique n'est pas propice, nous l'avons vu, aux études techniques. Ne pourrait-on pas conclure que des conférences mondiales spéciales de la Commission, comme il en fut et comme il en est prévu dans sa constitution, s'avéreront nécessaires dans l'avenir ?

Je commence ce paragraphe consacré à l'Orthodoxie à Evanston par un peu de statistique.

Quatre des six commissions spéciales qui avaient préparé les enquêtes ont compté des membres orthodoxes : *Foi et Constitution*, deux, *Évangélisation*, un, *Affaires internationales*, un, *Laïcs*, un.

A l'Assemblée même les Orthodoxes comptaient vingt-huit délégués, un consulteur et trois consulteurs de la jeunesse. Le patriarcat de Moscou et ses satellites n'étaient pas représentés.

Le grand avantage, bien que négatif, des déclarations orthodoxes à l'Assemblée fut d'enlever à son « ecclésiologie » toute prétention d'être un *consensus*.

Leur apport positif, par contre, n'a pas été grand. Pourquoi ? D'abord du fait de leur contenu, je l'ai déjà dit. Non qu'elles aient été une espèce de « rengaine » mais elles ne furent pas une surprise non plus. Ensuite, et principalement sans doute, à cause de leur facture peu œcuménique. Je m'explique. Les déclarations ne donnent pas humblement leurs « raisons d'espérer ou de croire » comme le veut la « charité œcuménique », à la suite d'ailleurs de *I Pierre* 3, 15 ; elles sont des affirmations, et encore souvent très massives. Traitant toutes les deux de la *nature* plus que de la *mission* de l'Église, elles ne sont pas orientées, ou à peine, vers l'action œcuménique. Qui plus est, les « Actes de foi » du Rapport *Foi et Constitution* sont rejetés, avec un peu de mépris peut-être, comme ne découlant pas logiquement de leurs prémices ecclésiologiques. Les déclarations sont donc très excentriques au genre œcuménique et n'ont pas, par conséquent, réussi à vraiment intéresser l'Assemblée ; peut-on lui donner tort en cela ? N'était-ce pas plutôt aux Orthodoxes de mieux pénétrer la problématique œcuménique pour trouver meilleure audience à leur message ? En se reportant aux deux questions œcuméniques tests de plus haut, on pourrait se demander ce que les Orthodoxes à Evanston ont pensé du *fellowship*. Ils n'en sont pas sortis, voilà tout ce qu'on peut y répondre, car même leur hantise de prosélytisme, dont a parlé *Evanston-Action*, n'indiquerait pas nécessairement une estime absolue du *fellowship* [1].

1. A ma connaissance le seul Orthodoxe qui ait publiquement réfléchi

Quant à l'angoisse devant la situation du monde d'aujourd'hui, rien, à part quelques mentions du communisme, n'a transparu dans les déclarations orthodoxes. Cependant il y a peu d'années encore, existait une école sociologique russe d'inspiration orthodoxe qui possédait ce « pathos » — un de ses chefs fut, on le sait, Nicolas Berdiaeff.

Ne noircissons cependant pas trop la situation des Orthodoxes à Evanston. Leur influence théologique y a été perceptible et heureuse ; j'en ai signalé quelques points à propos du rapport sur le thème principal. J'ajoute maintenant que si l'eschatologie personnelle n'a pas été tout à fait absente de l'Assemblée, ce fut grâce à leur insistance sur l'inhabitation de la Trinité dans l'âme du juste, inchoation de la vie éternelle, vérité qui en est une partie essentielle.

Les Orthodoxes ont donc « enseigné » à Evanston, mais qu'y ont-ils appris ? Je ne sais. Ou bien considéreraient-ils qu'il n'y avait rien à apprendre pour eux dans le *fellowship* œcuménique ?

Pour achever ce paragraphe, on me permettra d'étendre un peu mon présent sujet aux dimensions d'une remarque générale. N'y aurait-il cependant pas entre le *fellowship* et l'Orthodoxie quelques affinités ? Pour ma part, j'en vois trois : le caractère expérimental de la « théologie œcuménique » ; l'échange de dons de toutes sortes (dans un seul sens, peut-être pour les Orthodoxes), qui se fait au sein du Conseil œcuménique et qui ressemble certainement à la conception orthodoxe du « soborovanie » ; et enfin un troisième, que je suis heureux de trouver aussi sous la plume de M. Visser 't Hooft :

« En d'autres mots, le caractère représentatif des déclarations du Conseil œcuménique dépend par-dessus tout du degré dans lequel elles sont acceptées par les Églises-membres. Nous trouvons ici une analogie avec la notion de la *Sobornost* qui joue un si grand rôle dans la théologie orthodoxe russe et qui trouve aussi un écho dans la théologie orthodoxe grecque ; d'après elle,

sur le *fellowship* pour l'estimer est L. A. ZANDER, dans *Vision and Action*, Londres, 1952. J'ai exposé et apprécié la façon dont il l'a fait dans *Irénikon*, 26 (1953), p. 303-308.

la vérité est validée par la réponse de toute l'Église, plutôt que par un quelconque de ses organes »[1].

VI

Le but de cet article n'a pas été, de toute évidence, comme je l'annonçais d'ailleurs, de fournir une réponse catholique aux sujets des études d'Evanston. Avant même qu'il ne fût écrit, il en existait déjà une : un groupe international de théologiens catholiques a composé un mémoire intitulé *Le Christ, l'Église et la grâce dans l'économie de l'espérance chrétienne*[2], qui se veut un commentaire du thème principal d'Evanston. Il a été distribué en traduction anglaise à tous les délégués au cours de l'Assemblée, avec trop de retard toutefois pour avoir pu y jouer un rôle théologique. Mais fût-il arrivé même à temps, il n'est pas sûr qu'il aurait pu le faire ; un peu pour la même raison que la déclaration des Orthodoxes sur le même sujet. En effet, si l'on y trouve de bonnes choses et bibliquement dites, plus bibliquement que dans celle-ci, sur les réalités surnaturelles qui figurent dans son titre, le point central du Rapport d'Evanston, l'action de l'Église dans le monde, n'y est traité par contre qu'en brève conclusion et seulement comme conséquence de la sainteté personnelle du chrétien : « c'est seulement à travers la fidélité des chrétiens à la vie du Christ en eux que le christianisme marque son empreinte sur l'histoire profane (remarquons ce terme peu « œcuménique ») du monde » (p. 152). Une telle phrase ne mériterait-elle pas, du côté œcuménique, le reproche de piétisme, que, dans la pensée de ses dirigeants, le Mouvement œcuménique est précisément destiné à surmonter aujourd'hui ? D'ailleurs le ***Monde***, terme si proprement œcuménique, ne trouve pas place dans le titre du mémoire. On peut à peine l'appeler donc une réponse catholique au thème principal d'Evanston, dont, il est vrai, il n'a pu connaître la rédaction définitive qui fut tenue secrète jusqu'à peu avant l'ouverture à l'Assemblée.

S'il m'est permis, en guise de conclusion, de faire une sugges-

1. *The Ecumenical Review*, 1955-1956, p. 21.
2. *Istina*, 1954, n° 2, p. 132-158.

tion aux catholiques qui se proposeraient de répondre aux problèmes traités dans les études œcuméniques d'Evanston et de plus tard, ce serait, pour bien les comprendre, d'utiliser les questions tests de tantôt ; elles leur permettraient au besoin de quitter leur perspective habituelle pour entrer, sans les adopter nécessairement pour autant, dans celles des théologiens œcuméniques. Je pense que des réponses bien faites — elles exigeraient une collaboration de spécialistes dans bien des domaines — pourraient être très utiles, pour resserrer ce « lien précieux » dont M. Visser 't Hooft a parlé en conclusion de son amical commentaire du mémoire catholique susdit : je le citais dans *Evanston-Action,* p. 404-405.

N'est-ce pas là un point d'espérance chrétienne que peut se permettre au terme de son exposé un commentateur catholique de l'Assemblée d'Evanston, laquelle fut tout entière consacrée à celle-ci ?

D. C. LIALINE.

Les biens ecclésiastiques en Russie des origines au XVIe siècle.

Deux ouvrages généraux [1], une importante monographie [2], et nne histoire fondamentale du monachisme russe [3] ont récemment consacré des pages suggestives aux controverses religieuses russes du XVIe siècle. Dans la mesure où le public de langue française est encore insuffisamment familier avec cette question, il nous a paru utile d'y consacrer une série d'études, en insistant sur un aspect particulier du problème : la querelle des biens ecclésiastiques et ses incidences sur le rôle social de l'Église de Russie.

Sans prétendre à l'originalité, ce premier article essaiera de décrire brièvement l'enrichissement progressif de l'Église en biens matériels. Le lecteur familier avec l'histoire de l'Église médiévale en Occident fera lui-même les comparaisons évidentes qui s'imposent.

* * *

Il est probable que, dès l'époque de saint Vladimir, l'Église ait possédé des terres en Russie. Nous n'avons, pourtant, aucun document incontestable pour la période qui précéda la seconde moitié du XIe siècle. Pour l'année 1051, la chronique nous rapporte que saint Antoine de Kiev « envoya un moine chez le prince Izjaslav pour lui dire : « Mon prince, Dieu multiplie notre communauté et nous n'avons pas assez de place ; donne-nous cette montagne qui surplombe la crypte ». Izjaslav la donna » [4]. A partir de cette époque, les

1. E. Behr-Sigel, *Prière et sainteté dans l'Église russe*. (Coll. « Russie et Chrétienté »), Paris, 1950 ; Ivan Kologrivof, *Essai sur la sainteté en Russie*, Bruges, 1953.

2. Gr. Papamichail, *Μάξιμος ὁ Γραικός*, Athènes, 1951.

3. Igor Smolitsch, *Russisches Mönchtum. Entstehung, Entwicklung und Wesen*. (Das östliche Christentum, Neue Folge, Heft 10/11), Wurzbourg, 1953.

4. *Polnoe sobranie russkich lětopisej* (Collection complète des chroniques russes), St-Pétersbourg, 1846, I, p. 68 (2e éd., Léningrad, 1926, col. 158-159) ; *Povesti vremennych let*, Moscou, 1950, I, p. 106.

témoignages ne manquent pas. Nestor, pour l'année 1096, mentionne des domaines habités, possédés par l'Église [1]. La chronique de Novgorod parle d'esclaves appartenant à l'Église [2]. Les monastères s'enrichissent avec une grande rapidité : par exemple, une princesse, morte en 1159, lègue au couvent kiévien des Cryptes, cinq domaines avec des paysans [3]. Ainsi, dès la période pré-mongolienne, l'Église, surtout les monastères, possède de très importants biens immobiliers sous forme de terres cultivées par des serfs [4].

L'invasion mongole, loin de porter tort à la propriété de l'Église, contribua à la raffermir. Les envahisseurs, tolérants et superstitieux, accordaient constamment des faveurs au clergé chrétien. Saraï, la capitale de la Horde d'Or, devint même, sur le désir des khans, un siège épiscopal [5]. La chronique nous rapporte qu'en 1257, des fonctionnaires *tatars* « firent le recensement (en vue de lever des impôts) de toutes les terres de Suzdalj, de Rjazanj, de Murom... ; ils n'omirent que les archimandrites, les higoumènes, les moines, les prêtres, les diacres et tous les membres du clergé » [6]. Ces faveurs, dont l'Église était l'objet de la part des autorités mongoles, permettront plus tard aux défenseurs des biens ecclésiastiques d'invoquer devant les tsars orthodoxes, l'exemple des khans tatars.

Sous le joug mongol, l'Église s'enrichit d'une façon notable. Elle seule jouissait d'une prospérité économique garantie par les occupants. Et Jean III, premier prince russe à être complètement indépendant, sera aussi le premier sécularisateur des biens de l'Église. Il verra dans la richesse démesurée de l'Église russe un obstacle au développement de l'économie de son jeune royaume.

Selon les sources de l'époque, le tiers du territoire russe, au milieu du XVI[e] siècle, appartenait aux moines [7]. Cette situation s'explique avant tout par le nombre toujours croissant des monastères et des ermitages. Ključevskij donne un chiffre : 254 monastères furent

1. « Sela », *Ibid.*, p. 108 (2[e] éd., col. 238).
2. En 1068, Étienne, évêque de Novgorod, est étranglé par ses « cholopy ». *Ibid.*, III, p. 212.
3. *Ibid.*, II, p. 82.
4. Beaucoup de documents ont été dépouillés par MILJUTIN, *O nedvižimych imuščestvach duchovenstva v Rossii* dans *Čtenija Moskovskago obščestva istorii i drevnostej rossijskich*, IV, 1859.
5. *Chronique de Nikon*, III, 41.
6. *Ibid.*, 37-38 ; Miljutin cite d'autres documents de ce genre, *op. cit.*, pp. 37-38.
7. A. PAVLOV, *Istoričeskij očerk sekuljarizacii cerkovnych zemelj v Rossii*, Odessa, 1871, p. 23.

élevés sur le territoire de la Russie moscovite en une période de trois siècles (XIVe-XVIe) [1], sans compter les innombrables ermitages, les « pustynj » de moindre importance. Chaque prince, en prenant possession de son fief, considère qu'il est de son devoir de fonder un couvent, en le dotant de moyens immobiliers de subsistance. Parfois — nous en avons des exemples à Pskov — le monastère s'élève sur l'initiative d'une société de bourgeois qui confie à un « posadnik » la charge de vaquer aux soins matériels que nécessite la construction [2]. Des couvents élevés de cette manière se multiplient dans les villes ou dans leurs alentours. Ils surgissent dès le début du christianisme en Russie, dans les principaux centres, à mesure que les Russes colonisent la grande plaine de l'Est européen. Dès le XIIe siècle, Kiev et Novgorod sont des lieux de pèlerinage ; bientôt Smolensk, Staraja Rusa, Ladoga, Perejaslavlj, Suzdalj, Vladimir, Kostroma, Ustjug, Moscou ont aussi leurs couvents renommés.

A partir du XIVe siècle, et surtout du XVe, un phénomène nouveau nous met en face d'un monachisme d'aspect tout différent. Au lieu de suivre le gros de la population, les moines se mettent à sa tête. D'audacieux ermites fuient le bruit des cités et pénètrent dans la grande forêt du Nord. Les vies de saints [3] nous décrivent un type devenu classique de moine qui quitte la ville ou même le grand monastère, qui ne répond plus à ses besoins spirituels, et se construit une cabane dans un lieu désert ; là il vit du travail de ses propres mains et se consacre à la prière. Bientôt, des disciples l'entourent et, au bout de quelques années, c'est un grand monastère que l'on voit s'élever à la place du modeste ermitage, avec des terres et des paysans à la disposition de son économie. Souvent alors, le fondateur lui-même, ou bien son disciple, quitte de nouveau le bruyant monastère pour la forêt, et le même cycle se répète. C'est ainsi qu'au cours des XIVe et XVe siècles, le grand centre de la Trinité-Saint-Serge n'a pas eu moins de 35 filiales fondées de cette

1. *Kurs russkoj istorii*, 2e éd., Moscou-Petrograd, 1923, II, p. 305.
2. N. Serebrjanskij, *Očerki po istorii monastyrskoj žizni v pskovskoj zemlě*, Moscou, 1908, pp. 221-222.
3. Peu d'entre elles sont éditées, mais un nombre important de manuscrits a été dépouillé par V. O. Ključevskij, *Drevne-russkija žitija svjatych kak istoričeskij istočnik*, St-Petersbourg, 1871 ; Kadlubovskij, *Očerki po istorii drevne-russkoj literatury žitij svjatych*, Varsovie, 1902, édit. par le *Russkij filolog. Věstnik ;* Jachontov, *Zitija svjatych Pomorskago kraja, kak istoričeskij istočnik*, Kazanj, 1881. G. Fedotov donne aussi une étude d'ensemble sur la « Thébaïde du Nord » dans le chap. IX de son livre *Svjatye drevnej Rusi*, Paris, 1931.

façon[1]. Ainsi, la colonisation du grand Nord de la Russie est due, en grande partie, à l'œuvre des moines et à la multiplication des monastères.

Le monastère de type primitif, celui de la ville fondé par uu prince, un évêque, une société de riches bourgeois, possédait normalement des propriétés immobilières[2]. En 1158, par exemple, la fille du prince Jaropolk de Kiev lègue tous ses biens au couvent des Cryptes[3]. Dans les siècles suivants, les chroniques et les vies de saints abondent en informations de ce genre.

Les couvents-colonies et les ermitages ont, eux aussi, profité de la largesse des donateurs. Les saints fondateurs — comme saint Cyrille deBěloozero[4] — ont protesté contre cet enrichissement, mais les générations nouvelles ont rarement su résister à la tentation. Les moines ont même rapidement acquis dans certaines régions une réputation d'accapareurs : l'endroit qu'ils choisissaient pour installer leur ermitage n'était pas toujours parfaitement désert, et les voisins prenaient ombrage à voir dans leur pays des monastères dont tôt ou tard il leur faudrait devenir les serfs[5]. Il en résultait des conflits, dont les vies de saints nous donnent un écho. Les paysans, craignant « que le grand starec qui s'est installé près d'ici, ne s'approprie bientôt nos personnes et nos champs », obligent l'ermite à se retirer[6] ; quelques moines ont même été massacrés par leurs méfiants voisins[7].

Quelles sont donc les sources d'enrichissement des couvents ? La largesse des grands de ce monde en est la principale. Elle s'explique d'abord, par le désir de garantir la vie matérielle de l'Église. « Nous pouvons dire, écrit V. A. Miljutin, que *tous* les grands-princes, les princes locaux, les tsars, même les tsarines et les princesses, les gouvernements populaires des villes libres, rivalisaient d'un zèle remarquable pour enrichir l'Église, et s'efforçaient de la doter de

1. KLJUČEVSKIJ, *Kurs*, II, p. 308.
2. MILJUTIN, *op. cit.*, p. 26.
3. A. PAVLOV, *op. cit.*, pp. 9-10.
4. *Coll. compl. des chron.*, II, p. 82.
5. I. BUDOVNIC, dans son livre récent : *Russkaja publicistika XVI veka*, Moscou-Léningrad, 1947, insiste beaucoup, et non sans une certaine tendance, sur cet aspect particulier de la question (pp. 11 et suiv.).
6. PAVLOV, *op. cit.*, p. 20.
7. Cfr N. CHRUŠČEV, *Izslědovanie o sočinenijach Iosifa Sanina, prepodobnago igumena Volockago*, St-Pétersbourg, 1868, pp. 9-10, et V. IKONNIKOV, *Opyt izslědovanija o kuljturnom značenii Vizantii v russkoj istorii*, Kiev, 1869, p. 130.

moyens immobiliers divers »[1]. La richesse de l'Église était, en principe, destinée à la bienfaisance; et de nombreux témoignages attestent le zèle des bons monastères dans ce domaine[2].

Une source intarissable et permanente de revenus pour les monastères était constituée par les dons destinés à faire prier les moines pour le repos de l'âme des défunts : « vklady na pomin duši ». Les riches léguaient une partie ou la totalité de leurs domaines, pour qu'au couvent, on fasse mémoire de leur âme et de celle de leurs proches[3]. Nous prenons, au hasard, parmi de très nombreux documents du même genre, la « gramota » du tsar Théodore Ivanovič au monastère de Saint-Hypatius : en échange d'un domaine, vous autres, moines, « faites mention à la liturgie, inscrivez dans les diptyques, chantez des prières... en mémoire des parents de ma femme, la tsarine et grande-duchesse Irène »[4]. Les chartes de donation proviennent souvent de particuliers[5]; la valeur en est parfois très importante : en 1563, le prince Dimitrij Němov fait don au monastère de Volokolamsk d'un domaine, comprenant 22 villages[6]. Rappelons, enfin, l'exemple de la princesse kiévienne, faisant le legs de tous ses biens au monastère des Cryptes. Les pauvres, qui n'avaient rien à donner, mais soucieux de se garantir une sépulture chrétienne, travaillaient gratuitement pour le couvent, qui s'engageait, pour sa part, à les enterrer à ses frais[7].

Les grands malheurs publics étaient aussi une occasion pour le peuple de manifester sa générosité. La chronique nous rapporte qu'en 1352, une épidémie (« mor zol »), provoqua des donations massives[8].

D'autre part, une multitude de privilèges de toutes sortes étaient accordés aux couvents : exonérations d'impôts, droits de lever des

1. *Op. cit.*, pp. 45-51 ; l'auteur appuie son affirmation par des documents pour chaque règne, depuis celui de Jean Kalita jusqu'à celui de Théodore Alekseevič, le frère de Pierre le Grand.

2. Chruščev, *op. cit.*, p. 52 ss.

3. Miljutin, *op. cit.*, pp. 84-88.

4. *Akty istoričeskie* (Actes historiques), St-Pétersbourg, 1841-1843, I, nº 219.

5. Voir les *Akty juridičeskie* (Actes juridiques), St-Pétersbourg, 1838, nos 110-125.

6. *Ibid.*, nº 115.

7. Serebrjanskij, *op. cit.*, pp. 228 ss.

8. « ... Ils s'inquiétaient pour leurs âmes et donnaient leurs biens en aumône aux églises et aux monastères ; d'autres cédaient des pêcheries du lac... ou quelque autre bien : ils voulaient ainsi se garantir une éternelle mémoire » (*Coll. compl. des chr.*, III, pp. 60-61).

dîmes sur de vastes territoires en dehors même de leurs domaines propres ; les supérieurs rendaient la justice sur leurs terres : leur compétence s'étendait aux domaines civil et criminel [1]. En même temps, le prince leur accordait des « chartes de non-jugement », qui défendaient à quiconque de porter plainte contre eux en dehors de trois jours fixes de l'année [2]. Tous ces privilèges ne manquaient évidemment pas d'accroître les possibilités matérielles de l'Église.

Mais les monastères pouvaient aussi avoir des sources de revenus indépendantes de ces manifestations de la piété chrétienne. Dès la période kiévienne [3], pour entrer au couvent, il fallait y apporter une somme d'argent (« vklad ») plus ou moins substantielle suivant le monastère que l'on choisissait ; cette donation ne devenait propriété de la communauté qu'à la mort du donateur ; durant sa vie, et tout en étant moine, il pouvait jouir de son bien ; le monastère ne recevait que des pourcentages périodiques [4]. Les couvents se faisaient aussi prêter des terres par des propriétaires soucieux de mettre leur bien sous la protection de l'Église, dont la prospérité était garantie par les princes et même par les autorités mongoles, au temps de la domination. On pouvait, également, emprunter de l'argent au couvent, sous caution [5].

Le monastère russe des XVe-XVIe siècles tenait donc lieu de banque et même de mont-de-piété. Le métropolite Photius, dans une épître au clergé de Pskov, l'accuse expressément de s'adonner à l'usure, malgré l'interdiction des canons ecclésiastiques [6].

Pour exploiter leurs vastes propriétés, les monastères employaient une nombreuse main-d'œuvre [7]. Les domaines de l'Église étaient prospères et la situation des paysans qui y travaillaient était relativement enviable : les serfs de l'État et des nobles fuyaient leurs

1. Voir V. S. IKONNIKOV, *Maksim Grek i ego vremja*, Kiev, 1915, p. 376.
2. « Nesudnyja gramoty » ; cfr SEREBRJANSKIJ, *op. cit.*, p. 409.
3. E. E. GOLUBINSKIJ, *Istorija russkoj cerkvi*, I, 2, pp. 604 ss.
4. SEREBRJANSKIJ, *op. cit.*, pp. 226-227. La conservation par les moines de biens immobiliers propres n'a été interdite que par le « Uloženie » de 1649 (chap. XVII).
5. SEREBRJANSKIJ, *op. cit.*, pp. 228, 405.
6. *Actes historiques*, I, n° 22.
7. Il existe plusieurs travaux récents qui examinent la situation générale de cette main-d'œuvre ; entre autres, ceux de TICHOMIROV, *Monastyrj-votčinnik XVI v.* dans *Istoričeskie zapiski*, t. III (les résultats de ses fouilles dans les archives du couvent de Volokolamsk restent malheureusement inédits), et GREKOV, *Krestjane na Rusi*, Moscou-Léningrad, 1946, pp. 695-711.

maîtres pour s'y réfugier. Ce fut là, comme nous le verrons, une des raisons qui amenèrent les souverains de Moscou à entreprendre la sécularisation des biens ecclésiastiques.

La richesse matérielle des monastères a eu cependant des conséquences fâcheuses dans le domaine de la vie religieuse. Les membres de la communauté ne se trouvaient liés entre eux que par des liens d'ordre économique. Il en résulta une profonde décadence morale et spirituelle [1]. Cette situation était souvent encore aggravée par le fait que les monastères étaient considérés comme des maisons de correction : on y internait, par mesure disciplinaire, les membres indignes du clergé séculier et aussi, parfois, les adversaires politiques des princes au pouvoir. Le concile de 1503 obligea même tous les prêtres séculiers veufs à y entrer, sous peine d'interdit [2].

Il n'est donc pas étonnant de trouver chez les contemporains des témoignages peu flatteurs pour le monachisme russe de cette époque. Le tsar Jean IV lui-même, dans sa huitième question au Concile des Cent Chapitres (1551), s'en plaint amèrement : « Dans les monastères, moines et prêtres se font tonsurer pour le salut de leur âme ; mais certains d'entre eux n'ont en vue que le repos de leur corps : ils se font tonsurer pour mener joyeuse vie et se promènent par les villages pour leur plaisir. En ce qui concerne les archimandrites et les abbés, quelques-uns d'entre eux achètent à beaux deniers le droit d'exercer leur autorité, ignorent le service divin, le réfectoire et les moines, leurs frères. Ils se divertissent dans leur cellule avec leurs invités, installent dans le monastère des membres de leur famille, qu'ils nourrissent sur ses revenus et sur ceux des domaines... » [3]. Maxime le Grec de son côté, traite le moine d'« animal buveur de sang, qui s'efforce de sucer la moelle dans des os secs, comme une espèce de chien ou de corbeau » [4]. Kurbskij n'est pas plus flatteur : « Ils ne protègent ni la veuve, ni l'orphelin, ils ne viennent pas au secours des malheureux et des pauvres, ils ne paient pas la rançon pour libérer les prisonniers, mais se ménagent des domaines, cons-

1. La situation est bien décrite par GREČEV, *Zavolžskie starci v literaturnom rěšenii spornych voprosov russkoj cerkovno-obščestvennoj žizni konca XV i XVI vv.*, dans *Bogoslovskij Věstnik*, 1907, juil.-août, pp. 505-513.
2. *Akty archeografičeskoj ekspedicii*, t. I, n°s 383, 485-488.
3. *Stoglav*, 2e éd., Kazanj, 1887, p. 28 ; la traduction française de Duchesne est à utiliser avec prudence (p. 30-31).
4. *Œuvres*, Kazanj, 1859-1860, II, 35, *Beséda uma s dušeju*.

truisent de grandes demeures, regorgent de richesses et se parent de cupidité et non de dévotion »[1].

Si l'enrichissement des monastères provoquait une aussi violente réaction au sein même de l'Église, il poussait certains à rompre avec l'orthodoxie traditionnelle. La Russie des XIVe-XVIe siècles fut le théâtre d'une profonde fermentation religieuse. De nombreuses sectes et hérésies avaient surgi, pour la plupart dans les régions de Novgorod et de Pskov, pays de liberté politique et de contact commercial fréquent avec l'Occident et l'Orient chrétiens, où le traditionalisme moscovite ne pénétra que plus tard, après la prise de Novgorod par Jean III. Or, toutes ces sectes comportaient un aspect de protestation contre la vénalité du clergé et contre l'enrichissement des monastères. Vers 1370, à Novgorod, éclate l'hérésie des « strigoljniki »[2]. Nous ne possédons aucun écrit original provenant du milieu hérétique[3]; pour se faire une idée de leurs opinions, il faut se rapporter aux œuvres polémiques, dirigées contre l'hérésie par Étienne, évêque de Permj. Selon lui, ils rejetaient « le concile œcuménique, les patriarches, les métropolites, les évêques, les higoumènes, les prêtres et tout l'ordre hiérarchique... Ces docteurs, disaient-ils, ne sont que des ivrognes, ils mangent et boivent avec des ivrognes, et leur soutirent or, argent et tissus, aux vivants comme aux morts » (allusion aux donations faites pour le repos de l'âme des défunts)[4].

L'hérésie des « judaïsants », apparue également à Novgorod, vers 1470, a eu un retentissement beaucoup plus important ; la capitale elle-même fut contaminée[5]. Saint Joseph de Volok (ou Volokolamsk) voit un secret judaïsant dans le métropolite de Moscou, Zosima.

1. *Pisjma knjazja Kurbskago k raznym licam*, St-Pétersbourg, 1913, *K starcu Vassianu*, col. 37-38.

2. On ignore l'origine exacte de cette appellation. Selon l'hypothèse de GOLUBINSKIJ (*Ist. Rus. Cerkvi*, II, 1, p. 396), elle provient de la profession de son initiateur, Karp, qui fut barbier (la racine « strig » désigne l'action de couper les cheveux).

3. P. POPOV a cru pouvoir identifier certains écrits des strigoljniki, qui corroborent ce qu'on en savait par d'autres sources. Cfr *Pamjatniki literatury strigoljnikov*, dans *Istor. zapiski*, t. VII.

4. *Russkaja istoričeskaja biblioteka*, t. VI, n° 25.

5. La plupart des informations que nous possédons sur les judaïsants (židovstvujuščie), proviennent du volumineux traité que le grand abbé Joseph de Volok a composé pour réfuter leurs idées. Le titre complet du traité, plus connu sous celui de *Prosvětitelj*, est : *Skazanie o novojavivšejsja eresi novgorodskich eretikov Alekséja protopopa, i Denisa popa, i Theodora Kuricina, i iněch, iže takože mudrstvujuščich*, 3e éd., Kazanj, 1890.

Il semble que l'hérésie, répandue par de véritables Juifs, a primitivement consisté simplement en une vénération spéciale pour l'Ancien Testament et la loi de Moïse. Très rapidement, elle a englobé des éléments où entrait une violente réaction contre les mœurs du clergé et surtout celles des moines. « Ils blâmaient, écrit Joseph, l'état monastique lui-même et le genre de vie des moines, et disaient que les moines se sont écartés des préceptes prophétiques, évangéliques et apostoliques, qu'ils se sont inventé un genre de vie de leur propre chef et suivant leurs propres idées, qu'ils ont abandonné le commandement de Dieu et tiennent à une tradition humaine... »[1].

Quelle était l'attitude du pouvoir séculier devant cet état de choses ? A l'époque féodale, c'est-à-dire avant la fin du XVe siècle, le grand-prince de Moscou favorisait l'enrichissement de l'Église. La Russie, divisée en un nombre important de principautés, était alors religieusement unifiée sous l'autorité d'un seul métropolite qui siégeait précisément à Moscou. Le grand-prince avait donc intérêt à soutenir les droits du métropolite et de l'Église pour fortifier sa propre position politique.

Or, en 1477, Jean III, en prenant Novgorod, sécularise des biens de l'Église dans cette région. Au concile de 1503, à Moscou, un conflit éclate entre le prince et la majorité du clergé. Quelque chose avait changé : la Russie était devenue un État monolithique qui tendait de plus en plus vers une autocratie centralisée ; elle ne pouvait admettre un concurrent à son économie possédant le tiers du territoire national. La croissance du nouvel État provoqua tout d'abord la ruine des grands fiefs féodaux [2]. L'ancienne noblesse céda la place à une aristocratie de fonctionnaires (« služilye ljudi, pomĕščiki »). Seuls, les territoires exploités au profit direct du monarque (« tjaglaja zemlja »), et les domaines qu'il octroyait à ses serviteurs pour garantir leur subsistance et récompenser leurs services (služilaja zemlja) étaient pratiquement profitables à l'économie du nouvel État [3]. Les guerres nombreuses et souvent malheureuses de Jean IV, augmentaient le besoin en hommes d'armes : ceux-ci étaient généralement fournis, avec leur équipement, par la noblesse de province ; il lui fallait toujours de nouveaux domaines. Durant tout le XVIe siècle, l'un des soucis constants des tsars de Moscou est la recherche

1. *Prosvětitelj*, p. 35-36.
2. GREKOV, *op. cit.*, pp. 598-607.
3. PAVLOV, *Očerk*, pp. 22-23 ; DJJAKONOV, *Očerki obščestvennogo i gosudarstvennogo stroja drevnej Rusi*, Moscou-Léningrad, 1926, p. 212 ; BUDOVNIC, *op. cit.*, pp. 14-17 ; GREKOV, *op. cit.*, pp. 610 et suiv.

de nouvelles terres pour fortifier la position du principal soutien de leur État, la petite noblesse, qui leur fournissait ses soldats et ses fonctionnaires. Il ne restera plus bientôt de grands domaines féodaux à exproprier, ni de terres travaillées par des paysans libres (« černosošnyja zemli »). Seules les terres de l'Église seront toujours là, occupant le tiers du territoire, pratiquement improductives pour l'État, mais attirant à elles les paysans d'autres domaines plus pauvres [1].

C'est ainsi que naquit un conflit latent entre le nouvel État russe et la majorité du clergé. Conflit paradoxal d'ailleurs, car les défenseurs des biens d'Église se trouvèrent être, en même temps, les promoteurs décisifs de l'autorité que le tsar de Moscou venait d'acquérir, et c'est dans leurs rangs que se trouvèrent les idéologues de « Moscou, troisième Rome ». Les souverains se sont donc vus dans l'obligation de combattre leurs meilleurs amis au nom d'intérêts économiques de l'État.

Au début du XVI[e] siècle une âpre lutte commence. De chaque côté se trouvent des spirituels de grande valeur qui défendent soit la propriété ecclésiastique, soit au contraire le renoncement aux biens de ce monde. Les noms des protagonistes les plus connus dans cette lutte furent saint Joseph de Volokolamsk et saint Nil Sorskij, mais bien au-delà de l'influence immédiate de ces maîtres, les deux points de vue s'affrontèrent durant de longs siècles, le plus souvent au grand détriment de l'Église.

Jean MEYENDORFF.

1. PAVLOV, *op. cit.*, p. 23.

Luther et l'Église orthodoxe.

Selon une opinion très répandue, la Réforme se serait arrêtée aux frontières mêmes de l'Église orthodoxe, et il ne se serait jamais produit de confrontation entre les réformateurs et l'Église d'Orient. Or cette opinion ne correspond pas aux faits. Des relations ont existé entre la Réforme et l'Église orthodoxe dès le début du mouvement réformateur, et si elles n'ont pas atteint leur plein développement au cours du siècle qui a vu naître celui-ci, les raisons peuvent en être déterminées très exactement.

Nous aborderons ici les relations de Luther lui-même avec l'Église d'Orient, laissant les autres sujets concernant cette question à une autre fois. A cet effet, quelques remarques préliminaires seront utiles.

* * *

Une grande partie des incompréhensions de ceux qui jugent la Réforme provient de ce que l'exposé moderne de son histoire identifie le catholicisme de la fin du moyen âge avec l'aspect qu'il a revêtu après le concile de Trente. En fait, le catholicisme d'où est sorti la Réforme de Luther englobe un complexe de tensions doctrinales beaucoup plus large que ce que nous avons connu depuis. Dans le nord de l'Europe, aussi bien en Allemagne qu'en France, sans parler de l'Angleterre et des pays scandinaves, aussi bien la piété populaire qu'un bon nombre de théologiens influencés par les doctrines nominalistes étaient encore très fortement attachés à la conception conciliaire de l'Église. Il était assez naturel que le Concile, qui avait mis fin au grand schisme d'Occident, ait voulu conserver une autorité supérieure à celle du Pape. L'école nominaliste représentait cette tendance. Il est vrai cependant que le débat entre l'idée de la Primauté papale et l'Église conciliaire avait abouti au Ve concile de Latran

en 1516 à une autre conclusion. Le concile ne maintenait pas seulement la ligne suivie jusque là par la Curie dans sa lutte contre la théorie conciliaire, mais l'avait poussée à un degré plus avancé. La bulle *Pastor Aeternus* de la XI[e] session, qui condamnait et supprimait la Pragmatique Sanction de Bourges, contient en effet l'affirmation suivante : « Le Pape a autorité sur tous les conciles, et par conséquent plein pouvoir pour les réunir, les ajourner et les dissoudre ». Aux défenses précédentes du pape d'en appeler à un concile, s'ajoutait désormais une condamnation expresse de la théorie conciliaire elle-même.

Mais — ceci est très important à noter — l'événement que devait constituer le V[e] concile de Latran, survenu dans les quelques années qui précédèrent la Réforme, n'avait pas influencé encore la conscience des théologiens et des fidèles de l'Europe centrale. Le mouvement luthérien était, à ses origines, dominé par l'impérieuse exigence d'une réforme de l'Église depuis longtemps si nécessaire, et celle-ci devait se faire *par un concile.* Pour l'historien moderne, il est tout à fait paradoxal de constater que, du côté des réformateurs aussi bien que du côté de l'Église comme du côté de l'empereur et des princes, les discussions les plus passionnées à partir de 1520 aient eu pour objet d'établir les modalités du « concile » auquel serait confié le règlement des luttes religieuses, et que presque personne dans ces discussions, même du côté le plus traditionnel, ne semble s'être rendu compte de ce que cette question avait été dirimée d'une manière définitive et canonique au V[e] concile de Latran.

Je signale ce point, parce que de lui dépend le jugement porté par la chrétienté occidentale sur l'Église orthodoxe. Si étrange que cela puisse paraître aujourd'hui, pour les partisans de la conception conciliaire, les fidèles de l'Église orthodoxe — ou les Grecs, comme on disait alors — étaient des frères dans le Christ, qu'on ne considérait même pas comme schismatiques. Ils ne passaient pour schismatiques qu'aux yeux des théologiens attachés à l'idée curialiste, suivant laquelle la doctrine de la primauté juridictionnelle du pape était considérée comme un dogme nécessaire au salut. Pour les partisans de l'idée conciliaire, l'Église grecque faisait figure d'Église nationale, appar-

tenant au *Corpus christianorum* tout comme l'Église d'Allemagne, de France ou d'Angleterre.

Du reste, la doctrine de la primauté de juridiction du pape sur toute l'Église, y compris les conciles, si elle pouvait se revendiquer de quelques faits, n'avait pas encore été l'objet d'une définition explicite. Le Ve concile de Latran avait fait un pas en avant dans la voie d'une définition de ce dogme. Après le rejet officiel de la doctrine même de l'Église conciliaire et sa déclaration comme hérétique en 1516, on pouvait, si on se plaçait au point de vue le plus strict, devenu semblait-il l'enseignement authentique de Rome, juger plus sévèrement les Grecs. Le dissentiment des Grecs avec la doctrine romaine devait être traité par les théologiens curialistes les plus rigides non plus seulement comme un schisme mais comme une hérésie. Ainsi donc, on peut constater qu'en relation avec le Ve concile de Latran, un renforcement de sévérité s'opère dans l'appréciation portée sur l'Église grecque par les théologiens de la Curie romaine.

Cette situation doit nous être présente si nous voulons comprendre le jugement porté sur les Grecs par les deux camps adverses dans les premières luttes de la Réforme. En outre, il sera intéressant de recueillir des déclarations reflétant le sentiment du peuple chrétien à cette époque. La conscience œcuménique qui envisageait les Églises de l'Orient et de l'Occident comme ne formant qu'une seule chrétienté ne semble pas avoir été oblitérée encore dans la pensée des fidèles de ce temps. En effet, dans la piété foncière du peuple d'alors, s'élève continuellement et de façon spontanée, la prière pour l'Église une. On trouve un témoignage caractéristique de cette mentalité dans le journal d'Albert Dürer (1471-1528), qui, au cours de son voyage aux Pays-Bas, insère cette prière à la date du 17 mai 1521.

« O Dieu du ciel, dit-il, aie pitié de nous ; ô Seigneur Jésus-Christ, intercède pour ton peuple ; sauve-nous en temps opportun, conserve-nous en la vraie et légitime foi chrétienne, rassemble les brebis égarées au loin au son de ta voix, appelée dans l'Écriture « la Parole de Dieu » ; aide-nous à reconnaître cette même voix, et puissions-nous ne pas suivre un appât trompeur, une illusion humaine, afin de ne pas nous séparer de toi, Jésus-Christ ! Appelle les brebis de tes pâturages, dont une partie se trouve encore dans l'Église romaine,

avec les Indiens, les Moscovites, les Russes, les Grecs, qui ont été séparés de nous par la violence et l'avarice du Pape, et un faux éclat de sainteté »[1].

Or Dürer est considéré aujourd'hui par les historiens catholiques comme appartenant à leur Église, et son idée est bien que la séparation de l'Église grecque n'est pas réelle, mais fallacieuse et violente.

* * *

Le jugement porté sur l'Église orthodoxe dans les débuts de la Réforme acquiert une valeur spéciale par l'argument que tire Luther du prestige de cette Église dans sa *Dispute de Leipzig* avec Eck, en juillet 1519. La Dispute de Leipzig est en réalité le moment de l'histoire où la Réforme s'oriente verse le schisme.

Jusqu'alors, Luther croyait fermement que, même dans ses thèses les plus radicales, il demeurait dans le sein de l'Église romaine et favorisait les intérêts légitimes de cette Église. Jusqu'alors aussi, il avait respecté les formes ecclésiastiques officielles, légales et académiques et, comme théologien, conformément aux lois admises dans l'enseignement universitaire, il avait cherché à provoquer des discussions sur les principes d'une réforme. Ce n'est qu'à la Dispute de Leipzig que Luther s'aperçut de son opposition fondamentale avec quelques doctrines de l'Église romaine. Son contradicteur, Jean Eck, était le représentant non pas d'une théologie mitigée, mais d'un curialisme rigoureux. Entre Eck et Luther s'affrontaient pour ainsi dire deux extrêmes, que pouvait encore retenir ensemble, malgré leur opposition, la largeur de la théologie d'avant le concile de Trente : d'un côté, Luther qui tirait de son fond nominaliste les exigences réformatrices les plus radicales, de l'autre, Eck, représentant la forme la plus moderne de la théologie curialiste, laquelle n'était cependant pas encore reçue par la généralité des théologiens ni par les chefs de l'Église, moins encore, faut-il le dire, par la masse des chrétiens.

1. *Albrecht Dürer Tagebuch der Reise in die Niederlande.* Erste vollständige Ausgabe nach der Handschrift Jehan Hauers, 1884, p. 82.

Aussi ne faut-il pas s'étonner de voir Jean Eck (1486-1543) provoquer publiquement Luther sur ses thèses et attaquer directement le point crucial de la discussion, en déclarant hérétique sa doctrine sur l'Église. Depuis le début de la dispute, la tactique de Eck était de porter sur Luther une accusation d'hérésie. Celui-ci reconnut clairement cette intention, et s'éleva avec indignation contre la supposition qu'elle révélait. Or, pour justifier sa conception de l'Église, l'argument le plus important de Luther fut précisément de se référer à l'Église grecque. L'occasion lui en fut fournie par la thèse de Eck qui déclarait de droit divin la primauté totale et absolue de l'évêque de Rome sur l'Église universelle. Luther réfute cette thèse dans les termes suivants :

« Quand il (Eck) affirme que l'unité hiérarchique *(sacerdotalis)* de l'Église a son origine dans le siège romain, dans le siège de Pierre, je le lui concède volontiers ; mais seulement en ce qui concerne l'Église occidentale. Car l'Église romaine est elle-même sortie de l'Église de Jérusalem, qui est proprement la mère de toutes les Églises. Par conséquent il est faux de conclure : de l'Église romaine est sortie l'unité hiérarchique, donc, celle-ci est la mère et la maîtresse de toutes les Églises. Car il faudrait conclure rigoureusement aussi que Jérusalem est la mère et la maîtresse de toutes les Églises... Si les fidèles du monde entier étaient d'accord pour dire que l'évêque de Rome, ou de Paris, ou de Magdebourg doit être le premier et le plus élevé dans le sacerdoce, je ne nierais pas non plus que celui-ci, puisqu'il est vénéré ainsi par le consentement des fidèles du monde entier, doive être tenu pour le monarque suprême de l'Église. Or, ceci n'a jamais eu lieu, ne se produit pas actuellement et ne se produira jamais, puisque jusqu'à ce jour l'Église grecque n'est pas d'accord sur ce point, sans cependant être pour cela tenue pour hérétique »[1].

Luther argumente comme suit : l'Église grecque ignore la primauté de l'évêque de Rome sur l'Église universelle et n'est

1. *Der authentische Text der Leipziger Disputation.* Aus bisher unbenutzen Quellen hgg. van Otto Seitz, Berlin 1903, p. 60. Cfr Ernst Benz, *Die Ostkirche im Lichte der protest. Geschichtsschreibung von der Reformation bis zur Gegenwart* (Orbis Academicus, III, I) ; Fribourg-Munich, 1952, p. 10 sv.

pas tenue pour hérétique. Donc la doctrine de l'unité papale n'est pas une doctrine commune à l'Église entière. Il expose ainsi l'opinion largement répandue dans les milieux nominalistes, regardant l'Église orthodoxe comme catholique.

En face de lui, Eck prend une position radicalement opposée et affirme le caractère définitivement hérétique de l'Église grecque. Dans sa réponse, il cite le jugement défavorable de saint Jérôme sur les Grecs et continue :

« Le vénéré Père (Luther) pourrait donc se taire et ne pas ironiser à notre sujet avec les Grecs et les Orientaux, car s'ils se sont séparés de l'Église romaine, ils ont perdu la foi chrétienne ».

Lorsque Eck déclare ici que les Grecs auraient, en vertu de leur séparation de l'Église romaine, perdu la foi, il prend une attitude qui de son temps n'était nullement reconnue comme un dogme et n'était pas partagée par toute l'Église Eck a recours à ce radicalisme, parce qu'il tire ses conclusions du développement de la théologie curialiste la plus récente. Il est possible que la polémique ait joué ici aussi un rôle : Eck tient les Grecs pour hérétiques afin de déclarer Luther hérétique. C'est ainsi que l'après-midi de la première journée de la dispute, la controverse se concentre sur le point de savoir si l'Église grecque, dans son intégralité, a perdu la foi. Eck affirme que les Grecs ne sont pas seulement des schismatiques, mais des hérétiques. Luther répond à cette affirmation dans la discussion de l'après-midi du même jour.

« *Je ne sais pas du tout ce qu'il* (Eck) *veut dire lorsque, sur l'autorité* de Jérôme, il ajoute que l'Église d'Orient est devenue schismatique et aurait déchiré la robe sans couture du Seigneur. Car il ne peut pas affirmer que l'Église d'Orient entière et depuis toujours ait été schismatique, pas plus qu'il ne peut nier que l'Église latine n'ait, elle aussi, eu ses schismes et ne soit restée cependant l'Église. Cela n'a donc pas de sens de m'imposer le silence et de me défendre d'ironiser au sujet de l'Église grecque qui, parce que séparée de l'Église romaine, aurait perdu la foi dans le Christ. Je voudrais plutôt prier le docteur Eck, en vertu de sa modestie eckienne, dont il se fait un titre de gloire, d'épargner tant de milliers de saints, car l'Église

grecque a persisté jusqu'à nos jours et sans l'ombre d'un doute persiste et persistera »[1].

* * *

Nous voyons ici Luther se poser en défenseur passionné des saints de l'Église orthodoxe, et repousser le reproche d'hérésie formulé par Eck en faisant valoir le caractère vraiment charismatique de l'Église grecque. Luther atténue l'accusation de Eck, en défendant les Grecs contre l'accusation de schisme, alors que Eck les accuse d'hérésie. Pour Luther, les Grecs ne sont même pas schismatiques et moins encore hérétiques. Eck se sert de l'accusation de schismatique pour accentuer, de son côté, le caractère hérétique de l'Église grecque.

« Les Grecs sont depuis longtemps non seulement schismatiques, mais les pires hérétiques, ce dont témoigne une quantité d'erreurs et leur opiniâtre obstination au sujet du Saint-Esprit, de la confession, de l'inauthenticité de trois Évangiles et de nombreuses autres choses, quoiqu'ils affichent envers l'Église de Rome une soumission hypocrite, comme cela a eu lieu encore au Concile de Florence sous Eugène IV (1439). Si donc suivant l'opinion de beaucoup de théologiens, chez nous déjà peu de chrétiens sont sauvés, infiniment plus rares seront-ils en Turquie, seuls peut-être quelques moines et leurs disciples qui obéissent à l'Église romaine ».

On voit combien Eck dans le feu de la dispute exagère. Il damne l'Église grecque dans sa totalité et va jusqu'à prétendre que tous les Grecs iront en enfer, à l'exception d'une infime minorité, qui aujourd'hui encore est obéissante à l'Église romaine.

Le deuxième jour de la dispute, le 5 juillet, la controverse se poursuit sur l'Église grecque. A nouveau, Luther rappelle qu'aucune Église n'a compté autant et d'aussi remarquables docteurs. Contre quoi, Eck reprend sa thèse radicale :

« Pour les Grecs, je concède qu'ils étaient jadis très pieux et savants, lorsqu'ils regardaient encore le siège de Rome comme le premier de tous les sièges. Mais puisque, enflés d'orgueil et entraînés

1. BENZ, *l. c.*, p. 70.

par la jalousie, ils se sont soustraits à l'obédience du siège romain, ils sont tombés dans les plus pernicieuses erreurs et, avec l'Empire, ont perdu également la foi ».

Une nouvelle fois, Luther se pose en défenseur ardent de l'orthodoxie et de la sainteté de l'Église grecque et repousse, avant tout, un argument de Eck qu'on retrouve parfois dans la bouche des théologiens curialistes. Eck déclare notamment que la prise de Byzance par les Turcs est un châtiment divin encouru pour l'abandon de la foi chrétienne, que les Grecs ont mérité par leur rejet de la primauté papale. Luther dit au contraire :

« Je supplie chaque chrétien de considérer attentivement, avec la charité du Christ, si ce n'est pas injustice impudente que de rejeter de l'Église tant de milliers de martyrs et de saints, qui, durant quatorze cents ans, ont vécu dans l'Église grecque, et de vouloir maintenant expulser du ciel ceux qui y règnent. Sans parler de ce que l'Église en Orient a existé bien longtemps avant qu'il y eût une Église à Rome, il est de beaucoup plus grande importance de considérer que l'Église grecque, jusqu'à l'époque actuelle, n'ait *jamais* fait confirmer la nomination de ses évêques par Rome. Si cette confirmation avait été exigée par le droit divin, il s'ensuivrait que, durant toute cette longue époque, tous les évêques d'Alexandrie et de Constantinople, parmi lesquels des saints comme Grégoire de Nazianze et beaucoup d'autres, seraient damnés, hérétiques, hussites. On ne peut imaginer un blasphème plus abominable.

S'il (Eck) concède que les Grecs avaient été jadis très pieux, ils auraient pourtant perdu la foi avec l'Empire en cessant d'obéir à l'Église romaine. C'est là ce qu'il a affirmé hier avec la même autorité eckienne, en disant que les Grecs ont été vaincus par les portes de l'enfer, comprenant l'Écriture en ce sens, que la victoire de l'enfer sur l'Église est la perte de la vie terrestre et des choses temporelles. Étonnante interprétation il est vrai : comme si la foi ne pouvait se conserver là où un royaume ou un empire est anéanti. En Grèce, il n'y aurait plus de chrétiens puisque le royaume grec a disparu. Avec autant de droit il pourrait dire que les martyrs ont été vaincus par l'enfer ».

Dans l'excitation de la dispute, Luther retourne même la lance contre Eck et lui rétorque l'accusation d'hérésie :

« Si ces Grecs sont des hérétiques pour n'avoir pas reconnu le pape

de Rome, eh bien ! j'accuse mon adversaire d'hérésie, lui qui ose affirmer que tant de saints vénérés dans l'Église entière sont damnés ! »

Eck répond à cela qu'il ne damne pas les Pères grecs canonisés, mais demande à Luther de lui nommer un Grec canonisé qui aurait été insoumis à l'Église de Rome. Luther réplique, le 6 juillet, que les chrétiens grecs qui furent recueillis en Italie après la chute de Constantinople, y furent traités non en hérétiques mais en frères chrétiens. Eck se voit forcé de donner une autre réponse et en appelle l'après-midi du même jour à Thomas d'Aquin dans son ouvrage sur les *Erreurs des Grecs* pour étayer sa condamnation des Grecs comme hérétiques déclarés. Il dit :

« En ce qui concerne les Grecs, il est stupéfiant de voir avec quel zèle le R. P. Luther les défend et assure qu'ils sont de bons chrétiens, même ceux qui ont survécu à la prise de Constantinople et sont venus en Italie. Je me vois donc obligé de désigner ici et de nommer les Grecs qui furent des schismatiques et des hérétiques. Je m'étonne du grief que me fait le R. P. d'ignorer l'histoire, alors que lui-même récuse ce que toute l'histoire sait. Macédonius n'était-il pas schismatique, et Nestorius, Eutychès, Acace, Jean de Constantinople ? Et les Grecs qui avaient persévéré longtemps dans le schisme, ne se sont-ils pas placés à nouveau sous l'autorité de l'Église au Concile de Florence au temps d'Eugène IV, bien que, en raison de leur opiniâtre infidélité, ils soient bientôt retournés à l'impiété ? Car si les Grecs n'étaient ni schismatiques ni hérétiques, nous n'aurions pas de définitions conciliaires sur la Sainte Trinité et sur le dogme catholique à l'encontre des erreurs des Grecs. Peut-être le R. P. ignore-t-il que Thomas (d'Aquin) a écrit un livre sur les *Erreurs des Grecs !* ».

Il était facile à Luther de répondre à cette argumentation en montrant ironiquement pour étayer sa thèse, le caractère hérétique de l'Église romaine en énumérant les hérétiques de l'Église latine :

« Les Grecs schismatiques cités par le Docteur, c'est-à-dire Nestorius, Macédonius, Acace, Eutychès et d'autres n'ont rien à voir dans le débat, car ils n'appartiennent pas à l'Église orientale. Semblablement je pourrais caractériser l'Église latine par les Pélagiens, les Macédoniens, les Jovinianistes, les Vigilantiens et d'autres monstres de cette espèce. Mais il est loin de ma pensée que, pour quelques

schismatiques et mauvais chrétiens, je traite de schismatique une Église entière ».

Dans cette controverse sur l'essence de l'Église, le point névralgique est donc bien l'examen de la nature de l'Église grecque. Les deux antagonistes défendent des positions extrêmes : Luther se cantonne dans le domaine du nominalisme et des doctrines, alors très répandues, favorables à l'Église conciliaire. Il admet que les Grecs sont des chrétiens catholiques. Eck au contraire défend la thèse curialiste : les Grecs par le rejet de la primauté sont *ipso facto* hérétiques, ne reconnaissant pas la primauté pontificale.

* * *

La dispute ne s'est pas arrêtée à la discussion concernant l'Église grecque : elle prit dans la suite une tournure différente, produite en dernière analyse par l'extrémisme des points de vue opposés, comme par le tempérament bouillant des deux adversaires. Eck s'efforce à tout prix de rendre Luther solidaire d'une hérésie classique, en essayant d'abord de le rattacher aux Grecs. Comme Luther lui répond sur ce point d'une façon fort habile, Eck recourt à un autre moyen ; il tente de présenter Luther comme un partisan des théories hussites. Déjà dans son explication sur la caractéristique de l'Église grecque, Eck avait jeté le sarcasme du hussisme dans la discussion. Luther s'élève alors de la façon la plus violente contre la mise en parallèle des Grecs et des hussites et se déclare expressément adversaire de l'hérésie de Jean Huss. Il dit en effet :

« Comme précédemment, je réponds maintenant aussi que je ne veux ni ne puis patronner l'hérésie hussite. Pour l'Église grecque, qui existe depuis quatorze siècles — que les hussites soient d'accord avec elle ou non — je suis assuré que ni le pape de Rome ni tous ses flatteurs ne pourraient exclure du ciel cette grande quantité de saints qui n'ont jamais été soumis à la puissance de l'Église romaine... Aussi bien, quelle que soit l'insistance avec laquelle l'honorable docteur Eck veut me confondre avec les hussites, qui n'ont pas cent ans d'existence, avec la même insistance, je lui oppose l'Église grecque qui est la meilleure partie de l'Église universelle et a quatorze siècles d'existence ».

Hélas ! Luther ne se maintiendra pas sur cette position qui défend la catholicité de sa doctrine par le recours aux Grecs. Il se laissera entraîner par son tempérament et s'exaltera dans son orgueil toujours croissant, jusqu'à identifier avec colère sa doctrine et la doctrine de Huss. Il se rend aussi consciemment solidaire de l'hérétique et prend prétexte de la condamnation de Huss pour attaquer l'autorité du concile dans les matières de foi. Il en arrive ainsi précisément où Eck voulait l'amener. Ce que ce dernier n'a pu obtenir en poussant Luther du côté des Grecs, il le réalise du côté des hussites. Les comptes rendus de la dispute manifestent clairement que la discussion s'est développée sous l'influence des passions des controversistes de plus en plus surexcités.

Un extrême poussa l'autre en des positions de plus en plus radicales. Eck avait l'avantage de défendre les positions de la Curie. N'oublions cependant pas que le point de départ de la discussion fut le débat autour de l'Église grecque, et que, sur ce point Luther se savait en accord avec beaucoup de milieux théologiques de son temps. C'est donc avec une entière bonne foi que, dans le développement de son ecclésiologie, il fondait sa notion de catholicité en tenant compte de l'Église grecque.

Voici donc, au début de la séparation provoquée par la Réforme un spectacle inattendu : le théologien Eck, qui déclare l'Église grecque totalement hérétique et envoie ses fidèles en enfer, tandis que Luther cite l'Église grecque comme le prototype de l'authentique catholicisme et fonde la légitimité de son œuvre réformatrice en elle et sur elle.

* * *

On peut constater dans l'évolution postérieure de Luther, un jugement très différent, mais non moins positif, concernant l'Église grecque. L'étude plus approfondie qu'il fit de cette Église eut pour résultat de modifier son appréciation première. Il avait découvert la cause principale de la décadence de l'Église romaine en ce que, au cours de son histoire, elle avait mis de plus en plus au premier plan de son influence sa domination politique. Dans son ouvrage *Von den Concilia und Kirchen*,

(1539), il esquisse une histoire des rivalités et des luttes de préséance entre les Églises grecque et romaine, et fait voir dans ces luttes les mêmes symptômes de décadence intérieure. Il montre ainsi, par quelques exemples, dans tous les sièges les plus importants de l'Orient et de l'Occident une aspiration à la primauté. Non seulement l'ambition de Rome, mais aussi celle d'Antioche, d'Alexandrie, de Jérusalem, et plus tard de Constantinople, mènerait aux mêmes prétentions. « Ainsi, dit-il, les deux Églises, Rome et Constantinople, se sont disputé la vaine primauté... jusqu'à ce que le diable les ait dévorées toutes les deux, celle de Constantinople par les Turcs et Mahomet, celle de Rome par la papauté et ses décrets ».

Si Luther paraît ainsi attribuer les anciens germes de déchéance aux deux Églises, il fait tout de même d'importantes distinctions. De fait, ultérieurement, il verra dans l'Église grecque, malgré les indices de décadence causés par l'ambition dominatrice de quelques patriarches, la représentante de l'Église ancienne, laquelle conservera toujours pour Luther, en tant qu'Église des Pères, une très grande autorité. Dans ses ouvrages théologiques il s'est toujours appuyé sur les Pères de l'Église grecque et il s'est attaché à exposer la conformité de l'enseignement des Réformateurs avec l'enseignement de l'ancienne Église. Ceci apparaît dans beaucoup de points particuliers, dans la question du mariage des prêtres, de l'Eucharistie, dans la polémique contre la messe, contre la primauté papale, contre le purgatoire et dans d'autres cas. L'Église grecque était toujours pour Luther, dans toutes ses luttes, le modèle classique et idéal qui légitimait ses exigences réformatrices.

Les deux éléments constitutifs du jugement de l'Église grecque et qui en Luther sont clairement mis en avant, ont aussi déterminé plus tard les relations de la Réforme vis-à-vis de l'Église orthodoxe. On retrouve ces deux éléments au cours des siècles toujours sauvegardés : d'une part, la conscience d'une affinité interne entre la Réforme et l'Église grecque, qui dans bien des cas se développerait jusqu'à une solidarité commune contre Rome ; d'autre part, l'idée de déchéance appliquée à l'Église d'Orient en tant que manifestant les mêmes signes de

décadence qui ont conduit au moyen âge l'Église de l'Occident jusqu'à sa ruine.

Cependant, Luther durant sa vie n'a pas eu de relations directes avec l'Église grecque orthodoxe de son temps, pour la simple raison que à cette époque, cela était impossible en Allemagne à cause de la situation politique et militaire. Les décades où la Réforme s'est produite sont les années de la plus forte pression aggressive de l'empire ottoman sur les régions frontières de l'empire allemand. Quand on pensait à l'Orient, on pensait au danger turc. La division politique et ecclésiastique était si grande que Luther et de nombreux réformateurs durant un certain temps considéraient l'éventualité d'une Allemagne devenue turque dans un proche ou lointain avenir. L'extension de la Réforme à la Transylvanie, dans un territoire qui politiquement était sous la domination de la Sublime Porte, acquit de ce fait une importance tout actuelle. Mélanchton pourrait dans l'introduction à l'ouvrage de Honters : *Reformatio Ecclesiae Coroniensis* (La Réforme de Kronstadt dans la Transylvanie) présenter l'organisation de la Réforme dans ce pays comme un modèle pour la Réforme au cas où l'Allemagne serait devenue turque. Dans de pareilles conjonctures, la pensée de la chrétienté grecque orientale et celle d'une coalition avec elle disparaissaient totalement. Les premiers, après la mort de Luther, Mélanchton et ses disciples, dans les décades où la pression des Turcs s'était un peu relâchée et lorsque les rapports directs de l'Allemagne et de Constantinople se rétablirent, ont entrevu la tâche. Ils l'ont réalisée par un contact immédiat avec l'Église grecque et en tâchant d'intéresser cette Église au travail des réformateurs allemands.

E. Benz.

Chronique religieuse. [1]

Église catholique. — Le 10 septembre, on a procédé au monastère de Chevetogne à la POSE DE LA PREMIÈRE PIERRE de la nouvelle église orientale. A cette occasion une foule nombreuse d'amis et d'habitants des environs fut présente. A l'issue de la cérémonie pontificale suivant le rituel byzantin le R. P. Prieur prononça une allocution pour expliquer aux assistants la signification de la construction entreprise :

« La communauté, dit-il, s'agrandit et le nombre de fidèles qui désirent connaître la vie liturgique de l'Église orientale croît aussi de jour en jour. Et, on peut le dire, ce monastère occupe une place importante dans l'Église ; son influence, son rayonnement sont grands. L'actualité, l'urgence, l'intérêt du travail pour l'unité chrétienne ne doivent plus être démontrés. Mais tout travail demande un instrument adéquat. Dans un monastère, l'église est indispensable. Et dans ce monastère-ci une église orientale s'impose comme une nécessité, car si le Pape Pie XI chargea en 1924 les bénédictins de cette œuvre qui est la nôtre, il le fit parce qu'il savait que la liturgie demeure l'activité primordiale de la vie chrétienne de l'Orient. Par la présence du culte selon le rite oriental, les moines de Chevetogne veulent être en relation vivante avec la vie de foi et de piété de la chrétienté orientale. C'est aussi une manière de témoigner de l'estime, maintes fois déclarée, de l'Église catholique pour ces formes traditionnelles qui font partie du fond commun à tous les chrétiens.

Pour un monastère, construire son église est un grand acte, car la représentation quotidienne des mystères du Christ est l'élément fondamental de la vie des moines. Pour ce monastère-ci, cela a donc encore une portée toute spéciale. Certes, la chapelle provisoire est devenue bien trop petite pour recevoir tous ceux qui voudraient venir. Et puis, elle était un cadre insuffisant pour la liturgie qu'on y célébrait.

1. Pour les sigles, voir le premier fascicule de l'année.

Un travail très grand nous incombe. Dix siècles de séparation, pour les orientaux, cinq pour les réformés, ont amoncelé des montagnes de malentendus, de préjugés — des deux côtés — qu'il faut déblayer, dans la théologie, dans l'histoire, dans la mentalité courante. C'est à cette tâche que nous nous consacrons de différentes façons ; c'est ainsi que nous réalisons les vœux de nos fondateurs, que nous travaillons au rapprochement et augmentons la connaissance réciproque.

Mais cette activité doit être soutenue par la prière du culte quotidien, célébré plus solennellement, selon toute la richesse liturgique orientale, aux grandes fêtes et aux époques marquantes de l'année.

Le travail scientifique est du domaine des spécialistes ; pour entraîner le peuple chrétien, qui n'aurait pas la possibilité d'une information de caractère littéraire, la meilleure prise de contact avec l'Orient chrétien — combien plus efficace que toute étude, l'expérience le prouve — est la participation aux célébrations liturgiques. La plupart ne seront jamais dans l'occasion d'y prendre part. Pour notre peuple catholique, une église comme celle qui s'édifie sera un lieu de rencontre ; il y apprendra à avoir vraiment à cœur la cessation des ruptures encore existantes ».

En raison du grand développement que prend en INDE la chrétienté catholique de rite SYRO-MALABAR, le St-Siège a étendu les limites des trois diocèses de Changanacherry, de Trichur et de Tellicherry [1].

A ROME a été introduite la cause de BÉATIFICATION du métropolite André SZEPTYCKYJ, archevêque de Lvov, mort le 1er novembre 1944 [2].

1. Avec l'archidiocèse d'Ernakulam et les diocèses de Kottayam et de Palai cette chrétienté comprend 1.300.000 fidèles. Cfr *SICO* 30 sept. — Les deux diocèses de rite syro-malankar comptent 80.000 fidèles (les huit diocèses latins 850.000). Cfr E. R. HAMBYE S. J., *Une chrétienté en marche : l'Église orientale de l'Inde*, dans *DC*, 4 sept., col. 1093-1104. — C'est au Malabar (Travancore-Cochin) que se trouve le pourcentage le plus élevé de catholiques et, en général, le plus grand pourcentage de chrétiens de l'Inde. Dans l'Annuaire pour 1954/55 publié par le Conseil chrétien de l'Inde, les chiffres montrent que 46 % des chrétiens du pays sont catholiques (3.673.548 sur 8.048.395 en 1949). Les Églises non catholiques les plus nombreuses de l'Inde sont l'Église syrienne orthodoxe de Malabar (350.000 membres) et l'Église de l'Inde du Sud (331.372 m.). Cfr *SŒPI* 29 juillet.

2. La revue *Logos* (Meadowvale, Ont., Canada) d'avril-juin 1955 est

Le 1er novembre dernier est décédé le chanoine Gustave Bardy, très connu par ses nombreux ouvrages de patristique et d'histoire ancienne de l'Église (citons : *L'Église à la fin du Ier siècle ; Littérature grecque chrétienne ; La Culture grecque dans l'Occident chrétien au IVe siècle)*. Le chanoine Bardy collabora à de nombreuses revues et honora aussi *Irénikon* de ses contributions.

Sous la direction de Mgr G. Khouri-Sarkis paraîtra bientôt la revue L'Orient syrien qui s'est tracé pour objectif de fournir des données au sujet des Églises de langue syriaque : chaldéenne, jacobite, maronite, nestorienne, syrienne, syro-malabare et syro-malankare.

Cette revue, qui sera trimestrielle, comblera une lacune : « une lacune d'autant plus grave, écrit le rédacteur en chef, que ces Églises — malgré le nombre relativement réduit de leurs fidèles — ont une importance considérable pour ceux qui désirent fouiller les origines du christianisme. Si Byzance représente le christianisme du monde hellénique, et Rome celui de la latinité, les Églises syriaques, par contre, représentent en gros le christianisme du monde sémitique. Plus que toute autre forme chrétienne, leurs traditions ont conservé l'empreinte de l'Ancien Testament. Plus que toute autre, elles sont les héritières des premières communautés judéo-chrétiennes. Elles incarnent une expression du christianisme indispensable à connaître pour qui veut prendre de notre religion une vue complète » [1].

Saluons aussi l'apparition depuis mai 1955 de la revue roumaine *Perspective Creştine*, due aux soins des RR. PP. Alexandru Mircea et Flaviu Popan [2].

Le gouvernement soviétique a décidé d'accorder un visa au R. P. Louis Dion (Américain) en qualité d'aumônier des missions diplomatiques catholiques à Moscou.

entièrement consacrée à la mémoire du grand archevêque. On y trouve des notices sur les relations de Mgr Szeptyckyj avec les Orthodoxes et sur son travail pour l'Union des Églises.

1. Adresse de la Rédaction : 93, Avenue Paul-Doumer, Paris (16e), France.

2. Cfr *Irénikon*, 1955, p. 194. Adresse : Calle Marti 44, Barcelone.

URSS. — Lors de la visite à Moscou des parlementaires français, un entretien a eu lieu le 21 septembre au cours duquel le président de l'Assemblée nationale française a posé aux dirigeants soviétiques une question sur l'attitude du gouvernement russe dans les affaires religieuses. Il est intéressant de noter ici la réponse intégrale de M. CHRUŠČEV :

« Notre ligne est assez nette. Nous reconnaissons la liberté de conscience et chaque individu peut pratiquer le culte de son choix. Mais l'Église et l'État sont séparés. L'État n'intervient pas dans les affaires des cultes, pas plus qu'il ne permet que l'Église intervienne dans la vie politique et civile du pays.

Dans les premières années qui ont suivi la Révolution, nos relations avec l'Église étaient assez tendues, car dans tous les pays bourgeois, la politique de l'Église est conforme aux intérêts des classes possédantes. Dans la Russie d'avant la Révolution, l'Église servait fidèlement les intérêts des tsars, des grands propriétaires fonciers et des bourgeois ; il était natnrel qu'après la Révolution socialiste d'octobre, elle se mette du côté du régime renversé par le peuple. Dans ces conditions, la classe ouvrière s'est vue forcée de prendre des mesures contre ceux des ministres du culte qui intervenaient dans les affaires du pays en défendant l'ancien régime.

Mais au fur et à mesure que le pouvoir soviétique est devenu plus fort grâce au renforcement de son économie et de sa culture, une partie des ministres du culte ont cessé leur action contre le gouvernement soviétique. Cette attitude nouvelle s'expliquait aussi par le fait que l'Église devait tenir compte de l'opinion de ses fidèles qui ne toléraient ni les critiques contre le régime ni les menées contre-révolutionnaires.

Lors de l'invasion nazie, l'unité des citoyens soviétiqnes a été encore plus forte. L'Église a joué un rôle patriotique ; il n'y a eu nulle part d'action antisoviétique des ministres du culte, au contraire ; pas mal de ministres du culte — y compris le patriarche Alexis — ont été décorés par le gouvernement soviétique pour leur action patriotique pendant la grande guerre.

Il ne faudrait quand même pas en tirer la conclusion que les communistes ont changé d'opinion sur la religion : nous restons les athées que nous avons toujours été ; nous faisons tout pour libérer cette portion du peuple qui la subit encore.

Mais nous le faisons exclusivement en nous plaçant sur un terrain culturel » [1].

1. Cfr *Informations Catholiques Internationales*, 1er oct., p. 16.

Cette année a été marquée par une PROPAGANDE ANTIRELIGIEUSE intensifiée. La revue annoncée *Science et Religion* n'a pas paru mais une rubrique de ce nom a été ajoutée à la revue déjà existante *Science et Vie*. Un article détaillé décrit le grand MUSÉE antireligieux de Léningrad installé dans l'ancienne église de Notre-Dame de Kazan. On y trouve à présent les sections suivantes : 1. La science soviétique nationale contre la religion ; 2. Religion et athéisme dans l'ancienne Grèce ; 3. L'origine du christianisme ; 4. L'histoire de la papauté et de l'inquisition. D'autres sections s'ouvriront sur : 1) l'origine de la religion ; 2) la religion dans l'ancienne Égypte ; 3) l'histoire de l'Orthodoxie et l'athéisme russe ; 4) la religion et l'athéisme en Chine et en Inde. — La nouvelle offensive contre la religion exige aussi la formation de nouveaux cadres de propagandistes ; cette formation bat son plein à l'heure actuelle [1]. En juillet un concours fut organisé en vue de stimuler la production de littérature antireligieuse. On mettait en perspective de grandes primes [2]. La revue de l'Académie des sciences pédagogiques *Sovetskaja Pedagogika* s'est occupée à fond du problème de l'ÉDUCATION ATHÉE dans les écoles, en proposant des directives précises pour le personnel enseignant [3].

Dans les *Izvestija* du 28 juillet fut publié un *Appel aux chrétiens du monde entier* en faveur de la paix, signé par les patriarches CHRISTOPHORE (Alexandrie), ALEXIS (Moscou), MELCHISÉDECH (Géorgie), JUSTINIEN (Roumanie) et d'autres dignitaires ecclésiastiques orthodoxes. Ce fut à l'occasion des fêtes de SAINT SERGE qui se sont déroulées cette année avec un faste rarement égalé, en présence d'une foule de 50.000 pèlerins. Le même jour-

1. Cfr *Sovetskaja Kuljtura*, 1955, n° 3, parlant d'une équipe de dix mille conférenciers et de la parution de cinquante brochures de propagande.

2. Les trois premiers lauréats de ce concours recevront respectivement 15.000, 7.000 et 2.000 roubles. La brochure ne doit pas dépasser 30 pages imprimées et doit démontrer que la science et la religion sont inconciliables. Cfr aussi Walter KOLARZ, *Religion in Modern Russia, Impasse for Atheism*, dans *The Tablet*, 22 oct., p. 390.

3. Cfr par ex. N. K. GONČAROV, *L'éducation scientifique athée des élèves comme élément essentiel de l'éducation communiste*. — Autres articles mentionnés dans U. A. FLORIDI, *L'educazione antireligiosa nelle scuole sovietiche*, dans *La Civiltà Cattolica*, 3 sept., p. 487-98.

nal du 26 juillet parle d'une réception en l'honneur de ces chefs religieux présents à Moscou, organisée par le département gouvernemental des affaires de l'Église orthodoxe russe où M. Georges Karpov, le chef de ce département, prit la parole.

Pour la première fois depuis la Révolution, la BIBLE va être imprimée. Ce sera une réimpression de l'ancienne édition synodale mais dans la nouvelle orthographe simplifiée. On prévoit un tirage de 25.000 exemplaires.

L'académie de théologie de Moscou et le séminaire qui y est attaché comptaient cette année 210 étudiants [1]. Les deux académies et les huit séminaires en URSS (Moscou, Léningrad, Kiev, Minsk, Odessa, Saratov, Stavropol, Luck) ont ensemble 1.500 étudiants. La grande majorité de ceux qui entrent au séminaire sont des fils d'ouvriers et de paysans. Contrairement au passé, le clergé même fournit peu de candidats. Pendant les vacances tous les étudiants sont envoyés dans les paroisses pour s'y rendre utiles ; ceux qui ne sont pas prêtres ou diacres comme lecteurs, chantres, etc. Un grand soin est donné à l'apprentissage et à la pratique des choses liturgiques et rubricistes et au chant (700 heures durant les quatre années de formation), car les fidèles tiennent beaucoup à ce que leur clergé célèbre bien et conformément aux règles établies. Les étudiants prennent une part active aux offices du matin et du soir du séminaire. — Il y a encore un grand manque de prêtres. De nombreux prêtres ont été ordonnés sans passer par le séminaire. Ils ont suivi des cours par écrit et sont venus au séminaire seulement pour y passer des examens. L'instruction religieuse collective des enfants dans les écoles ou dans les églises n'est pas permise ; cela doit se faire à la maison. La grande majorité des enfants ont été baptisés. Pour plusieurs raisons le mariage à l'église est plus rare, mais par contre la coutume de la communion fréquente est très répandue. En UKRAINE la confession privée est de règle, mais dans la Grande Russie la confession générale se pratique

1. Cfr *Church and World*, sept.-déc. 1955. Les informations suivantes furent fournies au Dr S. BOLSHAKOFF, éditeur de ce bulletin, par des professeurs des académies de théologie de Léningrad et Moscou, lors de leur visite en Angleterre en juillet dernier.

souvent. Par le nombre des églises, monastères, prêtres et fidèles, l'Ukraine est de loin la partie la plus religieuse de l'Union soviétique.

Angleterre. — Il convient de consigner dans la chronique les paroles par lesquelles la princesse royale d'Angleterre mit récemment fin à des discussions qui révélèrent un certain désarroi dans de nombreux esprits en Grande-Bretagne au sujet de la doctrine chrétienne du mariage : « Attentive à l'enseignement de l'Église selon laquelle le mariage chrétien est indissoluble, et consciente de mes devoirs à l'égard du Commonwealth, j'ai résolu de placer ces conditions avant toutes les autres ». Le message dont ces paroles font partie n'a pas manqué d'avoir un grand retentissement par la noblesse des principes allégués.

Du 19 au 23 septembre dernier, eut lieu à OXFORD le 2e CONGRÈS PATRISTIQUE INTERNATIONAL. Il groupa environ 450 patrologues et historiens, venus de tous pays et de toutes confessions chrétiennes, dans un but de collaboration scientifique, sans doute et en tout premier lieu, mais aussi avec un désir sincère de témoigner, en tant que croyants, de leur respect et de leur vénération envers les Pères de l'ancienne Église. Cette note « confessionnelle » est digne de remarque, et elle semble s'être affirmée en ce congrès avec une plus grande conscience encore qu'en septembre 1951, date de la première réunion. — Les organisateurs ont décidé de maintenir les « Congrès d'Oxford » comme une institution stable, qui tiendrait ses assises tous les quatre ans, et leur décision a été appuyée par un *votum* des participants.

Notons comme fait œcuménique remarquable que, pour la première fois depuis la Réforme, un prélat catholique est monté dans la chaire de *St Mary's Church* et y a prononcé une allocution sur *Newman à Oxford*. Le souvenir de Newman, en effet, dont le culte et l'amour envers les Pères sont bien connus, est un des motifs majeurs qui ont engagé les congressistes à maintenir à Oxford les sessions des prochains congrès.

Arménie. — Le 30 septembre, a eu lieu l'élection du Catholicos d'Etchmiadzin, dont le siège était vacant depuis le 9

mai 1954, date de la mort de Sa Béatitude Georges VI [1]. C'est Monseigneur VAZGEN (PALTCHIAN), Ordinaire de Roumanie et de Bulgarie qui, comme prévu, fut élu (par 125 voix sur 137).

Le nouveau titulaire est né le 20 septembre 1910 à Bucarest où, après de sérieuses et longues études, il devint instituteur à l'École arménienne et collabora à plusieurs journaux arméniens. Sacré Vardapet en 1943 par Mgr Karapet Mazlemian, Ordinaire de Grèce, il reçut, en 1948, du Catholicos Georges VI le plus haut degré de cette dignité et enfin, en 1951, il fut sacré évêque à Etchmiadzin et devint, à ce titre, Ordinaire de Roumanie et de Bulgarie. On le dit excellent administrateur. Ce n'est qu'après la dernière guerre qu'il alla, à plusieurs reprises, en Arménie soviétique où il prit contact, de façon intime, avec le peuple. Il est l'auteur de plusieurs ouvrages, notamment d'un recueil de souvenirs et d'impressions rapportés de ses voyages et intitulé *Sous le soleil des ancêtres*, publié en 1954, à Bucarest. Il y livre les impressions d'un émigré qui vient de prendre contact avec la terre de ses Pères. Si nous signalons cet ouvrage, c'est parce que le compte rendu détaillé et sympathique qu'en a donné la revue officielle de l'Église grégorienne *Etchmiadzin*, dans son second numéro de 1955, nous semble avoir été fait pour orienter le choix des électeurs du 30 septembre, en soulignant l'enthousiasme de l'auteur pour l'Arménie soviétique, tandis que son livre *Notre véritable langue* garantit que le nouveau Catholicos s'emploiera à maintenir, dans la *Diaspora*, dont il vient, la fidélité aux traditions ancestrales.

Peu après, le 6 octobre, à destination des Arméniens à l'étranger, Radio Erevan transmit la cérémonie du SACRE DE SEPT NOUVEAUX ÉVÊQUES, dont cinq pour la diaspora, dans la cathédrale d'Etchmiadzin. Le P. Knel Jerejyan du Catholicat de Cilicie (siège à Antélias, Liban) disait dans son introduction aux solennités :

« Nous sommes très reconnaissants envers le Gouvernement bienveillant de l'Arménie soviétique et ses chefs pour la possibilité de nous rassembler ici à ce moment sacré, dans cette cathédrale historique érigée par Grégoire l'Illuminateur et le roi Drtad qui établit le

1. Cfr la note sur la hiérarchie arménienne grégorienne, *Chronique*, 1954, p. 458.

christianisme comme *religion* d'État du peuple arménien au IVe siècle... Le Gouvernement de notre patrie n'a pas seulement donné liberté d'âme et de foi à tous les Arméniens qui vivent en Arménie soviétique, mais a fait tout son possible pour faciliter la transmission du service de la cathédrale d'Etchmiadzin, vous communiquant ainsi l'esprit du Saint-Siège du Catholicat arménien d'Etchmiadzin ».

Le catholicos VAZGEN Ier, dans son allocution aux nouveaux évêques, souligna le devoir de patriotisme et d'amour pour le peuple arménien, exprimant aussi le vœu qu'un jour vienne où tous les Arméniens dispersés retournent de nouveau au pays et se rassemblent autour du Siège-Mère d'Etchmiadzin.

Le 8 octobre avait lieu la bénédiction du Saint Chrême (composé de 45 ingrédients). A cette occasion on insista encore une fois sur la nécessité de l'unité de tous les Arméniens autour du siège d'Etchmiadzin, dont le Saint Chrême est comme le symbole. Le commentateur mentionna la restauration d'anciens monastères grâce à la bienveillance des chefs de la République soviétique d'Arménie et avec des fonds de l'État. Le peuple arménien sur le sol natal ne connaît plus que la joie, maintenant qu'un État puissant le défend.

« Persécution et souffrance sont la part des Arméniens à l'étranger, bien que comme citoyen libanais je doive m'acquitter ici d'un devoir d'honneur au nom de tous les Arméniens du Liban et de la Syrie. Nous n'avons pas à souffrir au Liban ou en Syrie, ou dans les pays arabes en général. Nos églises sont ouvertes au culte, nos écoles sont libres et nous jouissons d'une vie de confort. Mais c'est un rêve de nous tous que de nous rassembler en un seul endroit — sur notre sol natal. Espérons que cela se réalise bientôt... Puisse notre Gouvernement, peut-être le seul gardien et défenseur de l'existence physique des Arméniens, se maintenir et prospérer, progressant d'un sommet de réalisation à un autre ».

Après l'élection du Catholicos d'Etchmiadzin, on devait pourvoir aussi au siège de Sis, dont le titulaire réside à Antélias, au Liban. L'élection avait été fixée au 14 octobre. Mais, peu avant cette date, le locum-tenens, à la grande surprise des électeurs, décidait de surseoir en raison des circonstances, disait-il, puis il donnait sa démission. C'est Monseigneur Khoren BA-

ROYAN, évêque de Beyrouth, qui a été élu comme locum-tenens. Ensuite, l'assemblée fixa au 14 février 1956 l'élection du Catholicos. Quant au patriarche de Jérusalem, on ne sait pas encore quand aura lieu son élection.

Athos. — Le 17 juillet l'ÉCOLE ATHONIAS a achevé son année scolaire avec 45 étudiants appartenant à quinze monastères ; cinq monastères n'ont pas envoyé les deux étudiants qu'ils sont obligés de fournir à l'École. Cette carence a été notée dans un mémoire adressé par le gouverneur civil à la sainte Communauté.

Le 14 juillet, première mémoire annuelle du nouveau saint, NICODÈME L'HAGIORITE, la Sainte Montagne a tenu à honorer dignement son glorieux fils. Sous la présidence d'une délégation patriarcale de Constantinople, tout le monde s'est réuni à Karyès où a eu lieu une « panégyrie panhagioritique » de la plus grande splendeur. L'antique église du Protaton étant fermée à cause de réparations, on s'est rendu à la chapelle de la représentation de Vatopédi dans la capitale.

Le problème des hagiorites instruits répandus dans le monde entier au lieu d'être dans leur couvent préoccupe beaucoup les autorités. *Hagios Paulos* de juillet-août cite des cas concrets.

La communication téléphonique a été établie entre tous les couvents.

Constantinople. — Au fur et à mesure que l'étendue des ÉMEUTES du 6 septembre, organisées avec soin et dirigées contre les minorités chrétiennes en Turquie, a commencé à être connue, le monde entier fut stupéfait de la violence avec laquelle ont été attaqués des églises, des écoles, des foyers et même des cimetières. Plus de soixante des quatre-vingts églises orthodoxes ont été soit complètement détruites par la populace, soit ravagées de telle sorte qu'elles en sont devenues inutilisables. Des livres d'office, des ornements liturgiques, des icones, du mobilier d'église ont été déchiquetés, brisés ou brûlés. Le vaste et beau cimetière situé vers le centre de Constantinople ne fut plus qu'un horrible fouillis de tombes béantes et violées. L'École de théolo-

gie de Chalki a également subi des dégats. Le siège du Patriarcat œcuménique est resté intact. Les soixante-dix écoles grecques de la région d'Istanbul ont presque toutes été détériorées à un degré plus ou moins grave. Des milliers de gens ont tout perdu, alors que leur maison ou leur appartement était dévasté. Les Arméniens de Turquie aussi purent se croire revenus aux jours les plus sombres d'une histoire récente. Deux églises catholiques arméniennes, entre autres, furent détruites. L'église des Grecs catholiques de Constantinople a été brûlée et leur école pillée. L'église Notre-Dame de Lourdes à Beaumont (catholiques géorgiens) a été totalement ravagée. Quant au bâtiment de l'évêché grec, il n'a été sauvé que grâce au courage et à la présence d'esprit du R. P. Pierre Joannou, le byzantinologue bien connu, qui s'y trouvait de passage.

Que quelque chose se soit préparé, on en avait eu le net pressentiment : la presse turque au cours de l'année s'était fort agitée. Dans l'agitation autour de Chypre on avait été jusqu'à déclarer que la Grèce avait mis ses visées sur l'Hagia Sophia et sur Constantinople même. On attribuait au gouvernement grec l'intention de confisquer treize mosquées à Rhodes[1]. *Apostolos Andreas* du 31 août porte en première page un démenti officiel d'une information publiée le 27 août dans la presse d'Istanbul, selon laquelle le patriarche orthodoxe grec et le patriarcat auraient ordonné une collecte secrète parmi les Grecs de Turquie au profit des Cypriotes.

Pour comprendre un peu les raisons de ces événements profondément déplorables, il faut tenir compte de la psychologie séculaire d'antagonisme du lieu, mise en puissance de décharge par l'atmosphère particulièrement tendue de ces derniers mois. Toutefois, il est prudent de ne pas essayer de débrouiller dès aujourd'hui les motifs qui ont provoqué ces pénibles incidents. Il vaut mieux attendre, et avoir un peu de recul, pour porter un jugement objectif sur tous ces faits. Ce qui peut être dit l'a été dans l'éditorial de ce fascicule. Nous nous contenterons de citer ici sous cette réserve, quelques textes dont plusieurs sont peu connus, et qui pourront sans doute apporter un peu de lumière.

1. Cfr *IKZ*, juillet-sept., p. 156.

Dans sa lettre diocésaine de juin dernier, l'archevêque anglican d'York, après une visite à l'île de Chypre écrivait les lignes suivantes : « Il existe sans doute une agitation très répandue pour l'union avec la Grèce, proclamée publiquement par l'archevêque de Chypre et parfois attisée par des émissions radiophoniques de Grèce. De tous les aspects de l'agitation, le plus blâmable est celui qui persuade les enfants de se lier par serment à commettre des actes de violence dès qu'on leur en demandera. La plupart des chrétiens estimeront que le devoir élémentaire de l'archevêque est de condamner sans compromis les actes de violence, et surtout la tentative d'y inciter des enfants » [1].

D'autre part, fait qui n'a pas été sans irriter le monde international : les violences une fois accomplies, le silence fut imposé aux agences de presse, ce qui explique la lenteur des réactions dans beaucoup de milieux. Les témoignages de sympathie et de condoléance ont été cependant nombreux. S. S. Pie XII, fit envoyer une réponse courte mais claire à la lettre personnelle que S. B. l'Archevêque d'Athènes avait eu la bonté de lui adresser au sujet des atrocités turques, et que la presse grecque n'a peut-être pas appréciée à sa juste valeur (cf. par ex. *Zoï* du 6 oct., Anaplasis, Enoria etc.) [2].

1. Voici quelques textes de la presse turque qui caractérisent bien le « climat » des dernières heures avant la catastrophe : « Dans n'importe quelle partie de notre pays où il existe un vestige antique, un pan de mur, un morceau de marbre, des revendications grecques s'y cachent... Le Maréchal Papagos, collaborant avec l'Église orthodoxe, a rallumé le séculaire antagonisme du *Giaour* et du Musulman » (*Yéni Istanbul*, 2 sept.). — « La politique machiavélique de la Grèce pactise avec le fanatisme des soutanes noires, et essaie... de fomenter nne nouvelle croisade » (*Ibid.*, 3 sept.).

2. Voici les paroles de ce message : « En tout temps le Saint Père éprouve du chagrin et de la sympathie pour les chrétiens qui souffrent, quel que soit le lieu où ils sont insultés et persécutés, et sitôt qu'il apprend que de telles violences, épreuves et afflictions se sont abattues sur eux, à tous ceux qui ont été victimes, à un moment ou à un autre, de telles atrocités et brutalités, il envoie la tendre sympathie de son cœur paternel, priant Dieu avec ferveur qu'Il veuille protéger tous les chrétiens de toute espèce d'excès et d'oppression ». Cfr *SŒPI* 14 oct. Également S. B. Paul MÉOUCHI, patriarche maronite, et Mgr Pierre K. MÉDAWAR, auxiliaire du patriarche grec-melkite catholique (parti pour l'Amérique) se sont associés au deuil général. Cfr *POC*, juillet-sept., p. 293 s.

L'archevêque de Cantorbéry fut un des premiers à exprimer au patriarche œcuménique de Constantinople sa douleur et son horreur des calamités d'Istanbul. Les Grecs d'Amérique, sous la conduite de l'archevêque MICHEL (un des présidents du Conseil œcuménique des Églises) et toute la presse hellène américaine ont protesté avec force. « Comme résultat, une opinion publique au sujet du crime s'était formée au sein du Conseil œcuménique des Églises et d'autres organismes »[1]. De nombreuses Églises-membres du Conseil ont réagi en manifestant leur sympathie à S. S. le patriarche ATHÉNAGORE et à la population chrétienne si durement éprouvée de Turquie.

D'un discours de l'archevêque anglican G. FISHER sur ces événements à la session d'octobre de la Convocation de Cantorbéry nous empruntons volontiers ce qui suit :

« Ces troubles sont de toute évidence en relation avec les tensions politiques de Chypre, et les tensions cypriotes le sont avec les tensions politiques de tout le Moyen Orient et du monde occidental, et ainsi de suite, tout autour du globe. L'Église chrétienne de Chypre se trouve entraînée, en dehors de la tension qui lui est propre, dans l'imbroglio des tensions séculaires du monde entier... Tout dépend de l'esprit dans lequel les hommes cherchent à s'approcher les uns des autres là où des conflits les divisent. Le suprême devoir chrétien, ne craindrais-je pas d'affirmer, est de suivre l'exemple de Notre-Seigneur, en étant patient et longanime dans les contradictions, en cherchant à réconcilier les adversaires et en étant de ceux qui procurent la paix. Répandre la haine et la méfiance a toujours été une activité non chrétienne qui entraîne des conséquences qui n'échappent que trop facilement au contrôle des chrétiens comme au simple bon sens des gens raisonnables, et même au sentiment instinctif de décence naturelle que possède l'humanité.

Dans toutes ces questions de relations humaines, raciales et nationales une terrible responsabilité repose sur ceux qui agissent pour d'autres, ou qui cherchent à guider l'opinion publique, et elle repose à des degrés divers sur chacun de nous »[2].

Égypte. — Nous avons déjà signalé la présence de S. B. le patriarche CHRISTOPHORE à Moscou, aux solennités de St-SERGE

1. Cfr *The Orthodox Observer*, oct., p. 237.
2. Cfr *SŒPI*, 28 oct.

qui ont eu lieu en juillet dernier. Son voyage a ravivé le pénible conflit entre le patriarche et son synode. Par un communiqué officiel le St-Synode a exprimé sa réprobation en déclarant « que toute décision et acte du patriarche Christophore durant son voyage en dehors des territoires soumis à la juridiction du trône d'Alexandrie est anticanonique, désapprouvé, jugé nul et non avenu ». Le Patriarche avant son départ a déclaré à ce propos que les métropolites n'ont pas le droit de se prononcer au sujet de son déplacement : « Les métropolites n'arrivent pas à comprendre qu'ils ne sont pas des co-administrateurs du trône d'Alexandrie mais de simples conseillers ». Le 16 juillet, le St-Synode envoya à toutes les Églises autocéphales orthodoxes une lettre dans laquelle il les avertissait que le Patriarche, « continuant son activité anticanonique, était parti le 14 juillet pour Moscou contre l'avis de son St-Synode », sous le prétexte de prendre part aux solennités de St-Serge, mais que, en réalité, c'était « pour réaliser la consécration épiscopale anticanonique des deux archimandrites Synesios et Cyprien qui l'accompagnent »[1]. Répondant à ces réactions, ainsi qu'à celles de la presse hellène en Grèce et en Égypte, le patriarche a précisé les buts de son voyage : 1) resserrer les liens entre les Églises orthodoxes et libérer leurs relations des influences politiques et autres contraires à l'esprit chrétien ; 2) traiter avec les Églises sœurs le retour au sein de l'Orthodoxie des Coptes et des Arméniens ; 3) régler la question du *Métochion* du Patriarcat en Russie. Mais au moment même de son départ le Patriarche déclara que son but principal était de procéder à la consécration épiscopale des archimandrites Synesios, Cyprien et Agathangelos, pour qui il n'a pas trouvé de prélats consécrateurs en Égypte. A son retour, le 6 août, rien n'était encore fait. Le patriarche ALEXIS lui avait promis d'en référer à son Synode. Par contre, la demande de dédommagement pour la confiscation du *Métochion* à Moscou a été agréée. Même un nouveau *Métochion* a été cédé ; il s'agit de l'Église de la Ste-Trinité à Odessa, ancienne propriété grecque, appartenant au patriarcat œcuménique, ce qui fait que dans les milieux du Phanar on ne cache pas son mécontentement[2].

1. Cfr *AA*, 3 août. Dans *PR*, 14 sept. une lettre de l'archevêque grec MICHEL d'Amérique à propos de ce voyage. *POC*, juillet-sept., p. 260 ss.
2. Cfr *AA*, 31 août.

Au PATRIARCAT COPTE ORTHODOXE se sont passés des événements qui mettront probablement fin à un long conflit. C'est après un attentat commis contre le patriarche YOUSSAB II, le 20 septembre, et auquel celui-ci avait échappé de justesse, que le gouvernement égyptien a décidé sa déposition. Déjà le 8 septembre, douze métropolites et évêques réunis en Synode avaient réclamé cette mesure. Le gouvernement avait un peu avant nommé un Méglis-Melli général provisoire, en évitant des élections qui s'annonçaient des plus difficiles. Ce conseil, constitué de 24 membres, a comme tâche d'assurer pour une grande part la sauvegarde des intérêts matériels et spirituels de la communauté copte. Le patriarche avait fait le meilleur accueil à ce nouvel organisme, mais d'autres avaient élevé des protestations contre l'ingérence du gouvernement dans les affaires religieuses. Les choses se gâtèrent entièrement lorsque le Patriarche refusa de convoquer le St-Synode, après que le nouveau Méglis-Melli avait ouvert une enquête pour procéder à l'épuration de l'entourage du Patriarche [1].

Une DÉCISION prise le 22 septembre par le gouvernement égyptien, décision que rien ne laissait prévoir, fut une surprise totale pour tous les milieux religieux du pays. Le Conseil des ministres a en effet décrété la SUPPRESSION définitive de tous les tribunaux religieux — musulmans et non musulmans — à partir du 1er janvier 1956. Les tribunaux civils seront donc désormais seuls compétents pour toutes les questions qui étaient jusqu'ici du ressort des tribunaux musulmans, chrétiens et rabbiniques. Il est évident que cette mesure frappe uniquement les non-musulmans, malgré son apparence générale. Les chefs des différentes communautés chrétiennes d'Égypte ont signé une dépêche de protestation au Président Jamal Abd el-Nasser, et ont souligné les anomalies inhérentes à cette nouvelle législation.

Grèce. — Le mardi 20 septembre, la Grèce tout entière a célébré dans le silence et la douleur une demi-heure de protestation nationale contre les atrocités de Constantinople et de

1. Cfr *POC*, juillet-sept., pp. 264 ss.

Smyrne [1]. Tout de suite après la réception de la nouvelle, l'Archevêque a réuni le Saint-Synode, malgré les vacances, et a publié une lettre circulaire dans laquelle il a exprimé tous les sentiments du peuple grec au sujet de ces événements.

Au début d'octobre est décédé à Athènes le très âgé métropolite CHRYSOSTOME, ci-devant de Florine, et depuis bien des années chef en Grèce des vieux-calendristes.

La position de directeur général dans la Direction générale des cultes du ministère de l'Éducation a été finalement remplie après une très longue vacance. C'est le professeur K. BONIS qui a été nommé.

Le 16 juillet le célèbre couvent de Saint-Jean-le-Théologien à PATMOS a souffert des dommages importants d'un tremblement de terre [2].

Roumanie. — Le N° 5 de *Biserica Ortodoxă Română* (mai 1955) contient des notices sur les séances du St-Synode du 13 et 14 avril, et de la séance du Synode permanent du 23 mai. Nous y apprenons que l'évêque pensionné GALACTION Cordun a été proclamé, le 5 avril dernier, chef du mouvement *styliste* (vieux-calendriste), avec le titre d'« archevêque et métropolite de l'Église orthodoxe (dreptslăvitoare) du vieux style en RPR ». Le Conseil central de l'organisation styliste en a informé le tribunal de la capitale. Deux autres membres, le protosinghel Evloghie Oţa et le prêtre Aurel Vasilescu (des prêtres condamnés) avaient signé l'acte. Le Synode a condamné l'évêque Galaction, lors de sa session du 14 avril, mais celui-ci continue à célébrer dans les églises et les monastères. « En Moldavie s'est rouverte une vieille blessure, celle du stylisme », ainsi parlait le patriarche JUSTINIEN dans son discours inaugural (p. 422). C'est surtout dans la région de Constanţa, où les stylistes se trouvent dans le voisinage des

1. Cfr ci-dessus CONSTANTINOPLE.

2. Cfr *AA*, 17 août. — On a fait remarquer, pour ce qui concerne certains facteurs de la vie ecclésiastique en Grèce, que la presse grecque, ces derniers temps, avait donné des informations qui manquaient de proportions, et que notre Chronique à ce sujet (cfr *Ir.*, 1955, n° 2, p. 206) risque de déformer les justes perspectives. Nous en serions peinés et espérons que l'article sur le monastère de Patmos, qu'on aura trouvé dans ce même fascicule, a contribué à parer à ce danger signalé.

centres vieux-croyants, que les mesures prises par le St-Synode seront appliquées. *BOR* N° 3-4 (1955) publie un long *Discours d'éclaircissement en rapport avec les égarements des stylistes*, dû à la plume de l'archimandrite ILIE Cleopa.

Le St-Synode a approuvé les cérémonies pour la canonisation du saint évêque Calinic de Cernica, qui ont été fixées aux 13, 14 et 16 août ; item pour la canonisation de Iosif le Nouveau de Partos, aux 6, 7 et 8 août [1].

Parmi les évêques pensionnés deux viennent de trépasser : Mgr VARTOLOMEU Stănescu et VENIAMIN Pocitan.

Relations interorthodoxes.

Le Synode de l'Église de GRÈCE a eu à s'occuper, on s'en souvient, des romans de M. KAZANTZAKIS. Étant donné que celui-ci habite l'Europe occidentale, territoire de l'archevêque de Thyatire, on avait décidé finalement de transmettre le dossier au Synode de Constantinople. Dans une RÉPONSE assez verte, le Synode de la Grande Église rappelle que l'Église de Grèce ayant réclamé son autocéphalie n'a qu'à en supporter les conséquences. Aucune Église autocéphale n'a jamais recours au trône œcuménique pour des questions d'importance secondaire. Il serait bon que l'Église de Grèce inaugure une croisade morale pour relever son autorité et son prestige sérieusement amoindris à l'heure actuelle. En dernier lieu on rappelle un adage du Droit pénal qui requiert que là où le délit a été commis la cause soit jugée. Or les livres du romancier en question ont été édités à Athènes [2].

Apostolos Andreas du 5 octobre reproduit une lettre de Mgr JUSTINIEN, patriarche de Roumanie, au patriarche œcuménique invitant ce dernier aux FESTIVITÉS qui, à Bucarest, ont marqué le soixante-dixième anniversaire de la proclamation de l'autocéphalie de l'Église roumaine par le trône œcuménique. Le style de la lettre est hautement respectueux et reconnaissant. A l'occasion de ces fêtes, l'Église roumaine a procédé à plusieurs canonisations (cfr ci-dessus). La plus importante fut celle de sainte PARASCÈVE d'Epibotai en Thrace [3].

1. Cfr *Ir.*, 1954, p. 89.
2. Cfr *Enoria*, 1er juillet.
3. Le patriarcat œcuménique a été représenté aux fêtes par Mgr ATHÉ-

Une délégation de l'Église orthodoxe SERBE, sous la conduite du patriarche VIKENTIJE, est partie pour la GRÈCE le 23 octobre. Le patriarche est accompagné de neuf dignitaires de l'Église serbe, parmi lesquels Mgr VISSARION du Banat, Mgr GERMAN du diocèse de Budim, et le président de l'Association du Clergé orthodoxe, le prêtre MILAN SMILJANIC. Au programme figure aussi une visite au couvent serbe CHILANDAR du Mont Athos.

Les actes de vandalisme impardonnables perpétrés à Constantinople et Smyrne ont provoqué des expressions de sympathie de presque toutes les Églises orthodoxes sœurs [1]. Le journal *Izvestija* publia et l'agence Tass radiodiffusa un communiqué de l'Église orthodoxe russe, signé par le patriarche ALEXIS de Moscou et les membres permanents du Saint-Synode :

« Nous sommes affligés pour l'Église de Constantinople, l'Église-Mère dont nous avons dépendu pendant des siècles et avec laquelle nous sommes toujours en contact étroit. Nous prions Dieu qu'Il veuille prévenir le retour d'autres maux et qu'Il maintienne le peuple grec dans la voie de la sainte foi chrétienne » [2].

Relations interconfessionnelles.

CATHOLIQUES ET AUTRES CHRÉTIENS. — *SŒPI*, 28 oct., relate la présence de Mgr LEONTIJ, évêque orthodoxe russe à Genève, et du professeur Henri D'ESPINE, président de la Fédération des Églises protestantes en Suisse, à l'inauguration de l'exposition missionnaire à Genève, le 22 octobre. Son Exc. Mgr François CHARRIÈRE, évêque de Lausanne, Fribourg et Genève, leur adressa des paroles de salutation : « Nous aimons à voir dans votre présence un symbole de recherche de ce qui nous unit et doit nous rapprocher dans l'esprit du Sauveur Jésus ».

NAGORE de Thyatire et Mgr JACQUES de Malte. La délégation grecque se composa des métropolites de Philippes et Néapolis Mgr CHRYSOSTOME, d'Attique Mgr JACQUES et de l'archimandrite PANTÉLÉIMON Karanikolas. Le patriarche CYRILLE de Bulgarie, accompagné du professeur Stéphane ZANKOV, fut également présent. Le patriarcat de Moscou envoya le métropolite GRÉGOIRE de Léningrad (celui-ci vient de mourir).

1. Cfr *Zoï* 29 sept. ; *AA*, passim.
2. Cfr *SŒPI*, 14 oct.

Mgr Charrière évoqua alors un événement d'il y a trente ans, passé dans un camp de vacances qu'il avait organisé pour des étudiants chinois. Voyant un de ces étudiants en proie à une profonde tristesse, l'évêque, qui était alors directeur de l'Œuvre Saint-Justin, demanda à ce jeune Chinois la cause de son chagrin. Et celui-ci de répondre : « Je n'ai pas la foi, je ne sais que croire et pourtant je sens qu'il faut un sens à la vie. Quel est donc le véritable christianisme ? Je suis bien déconcerté, car le christianisme est divisé ; comme un fleuve fatigué, il forme un delta avant de se précipiter dans l'infini de la mer ! »

Et Mgr Charrière, après ce poignant souvenir, de déclarer :

« Nos divisions sont un objet de scandale pour les non-chrétiens. Il est utile que nous puissions nous rencontrer tous et chercher à dissiper les malentendus, chercher à nous rapprocher dans ce qui peut nous unir. Il faut se réjouir de ces contacts, en n'oubliant pas non plus, pourtant, ce qui nous divise. Il serait vain de chercher dans la confusion un commun dénominateur qui ne pourrait être qu'un commun déformateur. C'est d'abord dans la prière que nous devons avoir un constant souci d'unité. Et c'est dans cet esprit que nous voyons dans votre présence un signe de rapprochement dans l'Esprit du même Sauveur ».

L'évêque luthérien de l'Église évangélique d'Autriche, D. Gérard MAY, envoya à Mgr Fr. JACHYM de Vienne une lettre de condoléance à l'occasion de la mort du cardinal Th. INNITZER. L'évêque May mentionne dans sa lettre « l'attitude irénique et religieuse » du défunt envers l'Église évangélique d'Autriche, par quoi il initia une nouvelle ère dans les relations entre les catholiques et les protestants du pays. L'évêque May et des représentants de plusieurs autres confessions assistèrent aux grandioses cérémonies des funérailles.

La CONFÉRENCE des évêques de l'Amérique latine [1] a aussi consacré son attention au protestantisme et à sa propagande dans le pays. La conférence a déclaré que l'Église n'a pas l'in-

1. Cfr *Chronique*, 1955, p. 318. Y participèrent huit cardinaux et cent deux archevêques et évêques (non pas deux cents, comme nous écrivions, *l. c.*) de 24 pays de l'Amérique du Sud. Sur ces problèmes, *DC*, 13 nov., col. 1458 ss.

tention d'adopter une « attitude de combat et d'agression ». La propagande anticatholique contribue à répandre de l'indifférence et de la tiédeur. L'Église s'y opposera « avec les moyens spirituels d'efficacité surnaturelle que son Fondateur lui a confiés ».

Signalons : Le Bulletin *Una Sancta* (Niederaltaich), août 1955, contenant des rapports du Congrès de Stuttgart-Hohenheim [1] sur le thème *Qu'est-ce que la foi ?*

B. SCHULTZE, *Eucharistie und Kirche in der russischen Theologie der Gegenwart*, dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, N° 3, 1955, pp. 257-300.

JOHANNA MARIA A CRUCE, OCD, *Das Mysterium der Heiligenikonen*, dans *Ephemerides Carmeliticae*, N° 1, 1955, pp. 104-173.

JOSEF GRISAR, *Die Stellung der Päpste zum Reichstag und Religionsfrieden von Augsburg 1555*, dans *Stimmen der Zeit*, sept. 1955, pp. 440-462.

ORTHODOXES ET AUTRES CHRÉTIENS. — Lors de la récente visite en URSS de membres de l'Église évangélique d'Allemagne, le métropolite GRÉGOIRE de Léningrad a exprimé l'opinion que « le facteur déterminant de la théologie protestante est la compréhension basée sur la raison », tandis que la théologie orthodoxe est essentiellement basée sur « la foi telle qu'elle s'exprime dans les dogmes ». Les visiteurs allemands, notamment les professeurs IWAND et LANG, ont cherché à expliquer quels changements étaient survenus dans la théologie protestante au cours de ces quarante dernières années et quelle est sa position actuelle. Les théologiens orthodoxes s'intéressaient surtout à la conception protestante du ministère dans l'Église, de l'Eucharistie, des saints, de la Mère du Christ. Ils ont aussi demandé quel est le critère de la vérité pour l'interprétation de la Bible dans les Églises évangéliques d'Allemagne, quelle importance est donnée à la liturgie et quel est le rôle de la théologie de l'Église ancienne dans la théologie protestante d'aujourd'hui [2].

Un ÉCHANGE DE VISITES de représentants d'Églises russes et américaines a fait l'objet d'un rapport au Comité central du Conseil National des Églises aux États-Unis. L'Église orthodoxe

1. Cfr *Chronique*, 1955, p. 319.
2. Cfr *SŒPI*, 7 oct.

russe a déjà fait savoir qu'elle souhaite non seulement recevoir une délégation des Églises américaines, mais qu'elle est aussi désireuse, « sur une base de collaboration » avec d'autres Églises chrétiennes de Russie, « de visiter les États-Unis afin de se faire une idée de la vie religieuse de ce pays » [1]. — Le métropolite NICOLAS de Kruticy et Kolomna visitera en novembre le Canada, à l'invitation de l'Église unie du Canada [2].

Signalons dans *Herder-Korrespondenz*, sept. 1955, p. 568 ss., *Ökumenischer Besuchsaustausch mit der russischen Kirche.*

ANGLICANS ET AUTRES CHRÉTIENS. — *L'Église de l'Inde du Sud* (CSI). — Dans la Convocation du 11 octobre l'archevêque de Cantorbéry s'est longuement étendu sur la question des relations avec la CSI, vu l'inquiétude et le malaise qu'ont créés manifestement les résolutions de juillet. En quelques points l'archevêque s'efforce d'expliquer que ces réactions ne se basent que sur des sentiments généraux et vagues, provenant d'un manque d'information :

1) Les résolutions n'ont pas été prises d'une façon précipitée ; elles ont été préparées depuis la conférence de Lambeth de 1948 ; 2) On s'inquiète de ce qui pourrait suivre après ce premier pas ; mais on a tort de le faire : la conférence de Lambeth n'a-t-elle pas souligné que le cas de la CSI n'est pas à proposer comme une voie-modèle de réunion, mais qu'elle recommande que l'unification du ministère (sur une base épiscopale) soit réalisée dès le début ? Cette recommandation est actuellement strictement observée par ceux qui représentent l'anglicanisme ; 3) Le problème des relations interecclésiastiques n'a rien de sentimental, mais s'impose à nous « non seulement par l'histoire ou par des intentions humaines mais par le Christ lui-même ». Il s'agit en tout cela d'un travail théologique sérieux où aucune décision n'est prise sans avoir été soumise aux Convocations, qui représentent toutes les tendances et écoles. Donc aucune pression n'a été exercée. « Nous n'avons aucunement l'intention d'abandonner quoi que ce soit de vrai de l'héritage catholique ; nous n'avons pas d'inclination pour ce qu'on appelle le Panprotestantisme... Seuls les extrémistes et alarmistes et les imbéciles emploient ce genre de

1. *Id.*, 21 oct.
2. *Ibid.*

langage (...) Je dis franchement que dans toutes ces questions l'Église d'Angleterre n'a rien laissé tomber de son héritage catholique »; 4) La crainte doit donc être bannie, pour pouvoir voir les justes proportions de la tâche à accomplir. Il n'y a pas eu de trahison. L'idée doit être rejetée que ce procédé œcuménique conduirait à l'indifférentisme. L'expérience prouve plutôt le contraire : un nouveau sens de responsabilité en résulte. Si le Dr. Mascall a suggéré que l'Église d'Angleterre se trouve désormais engagée dans des projets de réunion de type protestant, il faut rejeter cette pensée si elle implique que ces plans ne méritent pas également le nom de catholique.

L'archevêque faisait à la fin allusion à la brochure *The Convocations and South India,* dans laquelle le Dr. E. L. MASCALL prend d'ailleurs la défense des résolutions de juillet. Selon celui-ci ces résolutions n'infirment pas les principes catholiques de l'Église d'Angleterre. Mais, d'autre part, il pense que des mouvements d'union de ce genre n'ont pas augmenté l'unité interne de l'Église d'Angleterre.

Si le discours de l'archevêque de Cantorbéry prouve une chose, c'est que la fameuse « inquiétude », signalée souvent dans la presse anglicane et ailleurs, est une réalité. Mais selon la finale du discours cette espèce d'inquiétude serait inhérente à la voie « toujours étroite et toujours dangereuse » sur laquelle le Christ fait marcher son peuple. — Les divisions d'opinion qui se sont révélées lors des Convocations d'octobre surtout dans la masse du clergé (il y avait une PÉTITION de plus de 400 prêtres, n'appartenant pas à des partis ou groupes spéciaux [1]), n'ont pas empêché que fût rejetée une motion qui tendait à faire remettre l'application des résolutions à plus tard, après une consultation de toutes les provinces anglicanes. On a seulement promis de répandre une meilleure information et une meilleure intelligence au sujet de ces résolutions et du rapport qui les a préparées.

Que l'idée de ce que l'archevêque appela la « flexible inter-

1. Cfr *CT,* 21 oct. Parmi ces « groupes spéciaux » se distingue surtout l'*Annunciation Group* par son attitude remuante. Lors d'une réunion à Londres, le 17 octobre, ce groupe a déclaré sans ambages qu'il rejette les décisions des Convocations et refuse de les exécuter. Il entend continuer et développer sa campagne d'opposition.

communion » se laisse interpréter de différentes façons, cela devint bientôt manifeste par l'usage qu'en fit l'évêque de DERBY dans sa conférence diocésaine du 22 octobre. Non seulement les limites fixées de l'intercommunion y perdirent de précision mais déjà certaines applications y furent mises en perspective pour *at home* [1].

Les presbytériens. — Du 26 au 29 septembre ont été reprises à Édimbourg les CONVERSATIONS entre des délégués anglicans et presbytériens d'Angleterre et d'Écosse en vue de nouveaux pas vers l'union. Étaient présents, représentant l'Église d'Angleterre : les évêques de DURHAM, DERBY, MANCHESTER et LEICESTER, et le chanoine Oliver S. TOMKINS, de Lincoln Theological College. L'Église d'Écosse était représentée par le Très Rév. John BAILLIE, le Rév. A. C. CRAIG, et d'autres. L'évêque de BRECHIN représentait l'Église épiscopale en Écosse et le Rév. R. D. WHITEHORN l'Église presbytérienne d'Angleterre. L'évêque de Derby et le principal Baillie ont présidé les séances à tour de rôle [2].

ENTRE PROTESTANTS. — Du 25 au 27 septembre s'est tenue à BRUXELLES une conférence de différents organismes protestants d'Europe en vue de l'établissement d'une plus étroite collaboration. Une tentative va être faite d'organiser, avec l'appui du Conseil œcuménique des Églises, une conférence des Églises protestantes européennes, à laquelle participeront aussi les Églises de l'Europe orientale et les Églises minoritaires du continent. Une des tâches sera d'intensifier les échanges entre paroisses et d'encourager la participation aux synodes des Églises voisines. La conférence a chargé le Präses Ernst WILM, de Bielefeld, et le Dr. EMMEN, de La Haye, de veiller à la suite à donner à ces questions [3].

Fin octobre, à MONTPELLIER, a eu lieu l'assemblée générale de la FÉDÉRATION PROTESTANTE DE FRANCE où depuis 1905 sont groupées les Églises réformées et luthériennes de France.

1. *Id.*, 28 oct.
2. Cfr *SŒPI*, 14 oct.
3. *Id.*, 28 oct.

Le pasteur Marc BOEGNER, président de la Fédération, a souligné à cette occasion l'utilité du dialogue avec les théologiens catholiques. M. CRESPY, maître de conférences à la faculté de théologie de Montpellier, a présenté un rapport sur *Les responsabilités protestantes dans le Mouvement œcuménique*, dont une partie notable était consacrée à l'Église romaine [1].

Mouvement œcuménique.

THE ECUMENICAL REVIEW d'octobre inaugure sa huitième année d'existence et consacre son sommaire presque entièrement à des discours et des rapports faits à la séance du Comité Central qui s'est tenue à Davos en août dernier.

ROBERT C. MACKIE. *The Responsibility of the Churches in the World Council towards the needs of the Churches and the Peoples of Asia and Africa.* — W. A. VISSER 'T HOOFT. *Various Meanings of Unity and the Unity which the World Council of Churches seeks to promote.* (L'A. veut concilier d'une façon intéressante et évidemment christologique, l'affirmation faite de très bonne foi par le Conseil œcuménique de ne pas avoir *a priori* de théologie de l'Unité, avec ses affirmations d'Unité, dont il est fait un utile relevé ; elles lui sont imposées par son développement ou plutôt par celui que le Seigneur lui donne en réunissant ses brebis).

Dans l'*Ecumenical Chronicle* se trouvent les : *Report of the Executive Committee to the Central Committee of the World Council of Churches (1954-1955)* et *Report of the General Secretary to the Central Committee of the World Council of Churches*, tous deux commentant Evanston dans le post-Evanston. *Letter to the Patriarchate of Moscow.*

1. Cfr Henri FESQUET dans *Le Monde*, 2 nov. L'A. parle de 750.000 chrétiens composant le protestantisme français : « Au-delà de toutes les autres, la grande préoccupation du protestantisme d'aujourd'hui, celle qui affleure le plus souvent dans les paroles et les écrits, reste la question de l'unité. Depuis 1938, sous le vocable d'Église réformée de France, est réunie la très grande majorité des calvinistes (350.000 environ). A ses côtés, séparée seulement à cause de sa position différente par rapport à l'État, se trouve l'Église réformée d'Alsace et de Lorraine (49.000 membres). Les luthériens se répartissent dans une Église d'Alsace et de Lorraine (240.000) et une Église dite de Paris et de Montbéliard (40.000). Il faut ajouter à cette liste les Églises réformées évangéliques indépendantes avec 20.000 membres environ, sans compter une faible minorité d'adventistes et de méthodistes ».

Statement on Disarmament and Peaceful Change, The Common Christian Responsibility toward Areas of Rapid Social Change. Cooperation of Men and Women in Church and Society.

Signalons encore le sermon sur l'usage pacifique de l'énergie atomique que prononça à la cathédrale St-Pierre de Genève l'évêque anglican de Chichester à l'occasion de l'ouverture de la conférence internationale sur ce même sujet ; un exposé de MICHAEL BRUCE (anglican), *Organising Secretary* de l'*International League for Apostolic Faith and Order*, des récentes décisions des Convocations de l'Église d'Angleterre envers l'Église de l'Inde du Sud ; la traduction anglaise du discours de A. KARTAŠOV fait au jubilé de l'Institut de théologie orthodoxe de Paris : *Orthodox Theology and the Ecumenical Movement.* Dans la Chronique le *Survey of Church Union Negotiations* par le secrétaire de *Foi et Constitution* en prolongement de *Surveys* antérieurs et conformément à une des obligations principales de la Commission ; cette nomenclature de 17 pages est divisée en deux parties : les négociations visant à une union organique et celles tendant à une union plus lâche ; les premières sont plus nombreuses.

Le reste du fascicule est consacré à un exposé de certaines expériences unionistes à Ceylan et au problème de l'admission à la Communion dans l'Église d'Angleterre. La Bibliographie est très courte.

La QUATRIÈME SESSION de cours (1955-56) au Centre universitaire d'Études œcuméniques à BOSSEY a comme thème central les implications d'une THÉOLOGIE ŒCUMÉNIQUE. Trente-trois étudiants en théologie de treize pays différents se sont inscrits pour ces cours.

Les sections nord-américaine et européenne de la Commission de FOI ET CONSTITUTION se sont rencontrées respectivement en août à GREENWICH (Conn., USA) et en septembre à LUND (SUÈDE), pour continuer l'étude de la nature et de l'unité de l'Église. Le livre *Christ et son Église* (à paraître prochainement) de l'évêque Anders NYGREN, président de la section européenne, constituait l'un des quatre documents étudiés par la Commis-

sion. Les autres ont pour auteurs les professeurs Edmund SCHLINK (Heidelberg), T. F. TORRANCE et James BARR (tous deux d'ÉDIMBOURG). Le groupe d'Amérique du Nord, dont le professeur Robert L. CALHOUN (Yale) est le président, a discuté les travaux des professeurs F. V. FILSON (Chicago), Nels FERRÉ (Vanderbilt) et W. N. PITTENGER (New-York) [1].

A propos de l'étude projetée sur l'« UNITÉ DE l'ÉGLISE », des représentants de la Division des Études du Conseil œcuménique ont annoncé des plans faits en vue d'une série de conférences régionales pour faire connaître « les points concrets les plus difficiles de tout le champ de l'unité chrétienne ». Ecclésiastiques et laïcs prendront part à ces débats sur une base beaucoup plus large que cela n'a été tenté précédemment.

La Commission de FOI ET CONSTITUTION a de nouveau publié des SUJETS D'INTERCESSION en vue de la SEMAINE DE PRIÈRE POUR L'UNITÉ CHRÉTIENNE, janvier 1956. Voici celui du dernier jour, le huitième :

« Prions pour les chrétiens d'Églises divisées qui sont engagés dans une œuvre commune : que leur zèle ne se relâche pas, que leur unité dans l'action les conduise à l'unité dans l'adoration et dans la foi ».

Lors de la dernière réunion du comité de travail de la Commission de Foi et Constitution (25-30 juillet) il a été décidé de demander aux présidents du Conseil œcuménique des Églises de bien vouloir inclure dans leur message annuel de Pentecôte un appel spécial à la prière pour l'Unité chrétienne [2].

15 novembre 1955.

1. Cfr *SŒPI*, 14 oct.
2. *Minutes of the Working Committee*, Davos, Switzerland, 1955. Paper nº 22, p. 7.

Notes et documents.

1054-1954.

A l'occasion de la publication des deux volumes *L'Église et les Églises,* publiés en hommage à dom Lambert Beauduin, le vénéré jubilaire a reçu un très grand nombre de lettres de félicitations et vœux de la part de beaucoup d'amis appartenant à toutes les confessions chrétiennes. Étant dans l'impossiblité matérielle de répondre à tant de lettres, il a prié la direction d'*Irénikon* d'être son interprète auprès de ses nombreux correspondants pour les remercier de leurs attentions.

Plusieurs lecteurs ont témoigné le désir de voir se produire des échanges de vue autour de quelques-unes des études parues dans cet ouvrage, spécialement de celles qui, écrites par des non-catholiques, ont apporté des vues neuves sur les problèmes touchés. Ce souhait correspond du reste au but que nous nous étions proposé en entreprenant cette publication. Il serait presque regrettable que tant d'efforts déployés autour de l'anniversaire de 1054 ne continuent pas à porter des fruits. Nous étudions le moyen de satisfaire prochainement à ces demandes.

Deux études sur les Églises d'Orient et leur position vis-à-vis de Rome.

L'archimandrite O. Kéramé a fait paraître il y a quelque temps deux études sur l'Église grecque et la séparation d'avec Rome de l'Orient orthodoxe [1]. Sans vouloir faire nôtres les perspectives générales où elles pourraient s'insérer dans la pensée de leur auteur, il nous a paru cependant que ces deux études un peu rudes avaient le mérite d'aborder de front et sans ambages les points les plus sensibles concernant la séparation des deux Églises. C'est pourquoi nous avons cru opportun d'en dire un mot ici.

1. Oreste KÉRAMÉ, *Notre Vocation et notre Ame de Chrétiens d'Orient* Le Caire, 1954. *Constantinople et le grand Schisme chrétien,* ibid.

Une conférence du R. P. Néophyte Edelby en a fourni l'occasion immédiate au T. R. P. Kéramé. Cette conférence avait été publiée dans la sympathique revue des professeurs du Séminaire Sainte-Anne de Jérusalem, *Proche-Orient chrétien* [1]. Son auteur s'efforçait d'y faire ressortir le rôle unique des chrétiens orientaux unis à Rome : témoins du Christ au cœur de l'Islam, germe d'unité chrétienne et assurance de catholicité.

D'accord avec les conclusions de cette conférence, l'archimandrite Kéramé en refuse radicalement les présupposés et résume sa critique en disant de son auteur que sa conférence, prise telle quelle, témoigne « d'une évacuation intégrale de la sensibilité byzantine », ce que le P. Kéramé, en bon Grec, considère comme très grave.

Sur quoi porte exactement le grief du P. Kéramé ? Sur le fait que le P. Nicolas [2], conscient de ce que représente le monde musulman, préconise pour les chrétiens melkites qu'ils perçoivent plus clairement leur appartenance à des nations arabes et leur rôle providentiel de ferment chrétien au milieu de l'Islam et de germe d'unité parmi les Églises orientales si profondément divisées. Mais ce faisant, l'auteur paraît rejeter sur Constantinople et la complète responsabilité du schisme d'avec Rome et celle de la fermeture des communautés chrétiennes d'Orient au problème musulman. Repliées sur un hellénisme dépassé par les événements et condamné par l'histoire, elles seraient promptement asphyxiées si l'ouverture vraiment catholique que leur donne la communion romaine n'était pour elles le gage d'une vocation particulière en terre arabe. C'est là peut-être simplifier un peu, en les résumant, les idées du R. P. Edelby, mais le T. R. P. Kéramé y reconnaîtrait sûrement l'essentiel de ses griefs.

L'archimandrite Kéramé est nn Hellène de vieille souche. Catholique romain, il reconnaît cependant dans l'Église byzantine sa mère dans la foi, et dans la tradition prestigieuse des Pères grecs son héritage propre. Ainsi peut-on comprendre l'amertume du reproche qu'il adresse au point de vue du R. P. Nicolas, quand il constate dans sa conférence une évacuation intégrale de la « sensibilité byzantine ». Chrétien de rite grec, on ne peut l'être que dans la fidélité à l'héritage de Byzance dont les pages du P. Edelby paraissent défigurer l'histoire.

1. Néophyte EDELBY, B. A., *Notre Vocation de Chrétiens d'Orient*, dans P. O. C., III (1953), p. 201-217.

2. C'est ainsi que le P. Kéramé appelle le P. Edelby au cours de cet article.

Un bon nombre des pages de la première brochure du T. R. P. Kéramé sont consacrées à rappeler ce que fut la situation réelle des communautés chrétiennes en terre d'Islam. Si les melkites ont «tenu», à qui le doivent-ils ? A Byzance d'abord, à l'Occident latin ensuite. « Avec l'Empereur, et même plus tard, après le dernier râle des aigles bicéphales, des aigles romaines, le Patriarche de la ville si longtemps 'gardée de Dieu fut pour nous, jusqu'à notre rupture de solidarité confessionnelle et culturelle avec nos frères de toujours et notre ralliement au Saint-Siège, véritablement l'Œcuménique', un défenseur, un protecteur, un père. Sans Constantinople, pas de relève Croisée, puis française, pour nous ; sans la Sainte-Sophie orthodoxe, pas de 'grecs melkites catholiques', mais comme en Afrique du Nord, comme ailleurs en pays arabe, où la foi trinitaire s'est ensablée puis asphyxiée entièrement, sans la survie de l'Empire au nord de chez nous, plus de christianisme en Proche-Orient. Et au vrai, en Syrie-Liban-Palestine où sont les Jacobites et leurs représentants catholiques, les Syriaques ? Le peu que nous en avons, arrive passablement de Mésopotamie. Or à la venue du conquérant arabe le pays était en majorité leur. Le christianisme de nos contrées, sauf la très particulière exception maronite, si largement 'franque' au principal de son histoire, est aujourd'hui un christianisme pratiquement entièrement byzantin, 'roum'. Pourquoi ? pourquoi est-ce la forme, — je ne dis pas la race : c'est sans intérêt, — pourquoi est-ce la forme la moins 'locale', la plus 'européenne' qui a tenu ? Une seule réponse : Constantinople » [1].

C'est Constantinople et le christianisme grec qui ont tenu devant les musulmans. Rejeter la solidarité avec l'héritage de Byzance, n'est-ce pas, pour s'ouvrir au monde arabe, abandonner ce qui fut le meilleur rempart de la foi chrétienne dans l'étreinte de l'Islam ?

Mais c'est aussi fausser les perspectives de l'histoire. C'est renverser les rôles que de faire de l'union des chrétientés du Proche-Orient à Byzance la cause de leur séparation d'avec Rome ; que de rejeter sur Constantinople la responsabilité d'un schisme que les melkites n'auraient pas connu sans elle. « Il ne vous restait plus après cela pour voiler nos origines historiques non romaines, a-romaines, et puis à la longue antiromaines, qu'à manœuvrer pour laisser croire au lecteur 'normal et moyen' à un perpétuel catholicisme, au romanisme indéfectible des maronites, voire, sous certaines réserves, à celui des Églises d'origine monophysite ou nesto-

1. *Ibid.*, p. 9.

rienne : le peuple à l'encontre de son clergé y aurait toujours été 'papiste'. Car enfin c'est dire cela ou ne rien dire du tout quand on affirme que les 'Melkites' ont toujours été catholiques eux et les autres chrétiens orientaux à l'encontre des Hellènes et de Constantinople »[1].

Le T. R. P. Kéramé pense au contraire que c'est de Syrie — de la Syrie grecque veut-il dire sans doute — que sont toujours venues, par quelque biais, toutes les hérésies qui au cours des premiers siècles ont déchiré le monde chrétien. Qu'elles se soient manifestées à Byzance ou en Égypte, elles sont toujours syriennes d'origine et d'esprit. Et l'auteur ajoute : « Peut-on affirmer que cet esprit de contention sectaire n'ait pas persévéré dans nos communautés et qu'il ne soit pour rien même dans la genèse de leur rattachement à Rome ? Ne trouve-t-on pas dans toute l'histoire 'melkite' une suite de chamailleries internes qu'il est plus sage de ne pas préciser ? »[2].

Le T. R. P. Kéramé se place ainsi à un angle très différent de celui du R. P. Edelby. Aux perspectives optimistes de ce dernier sur le rôle dans l'Église des communautés unies à Rome, il oppose leurs problèmes, ceux de leur histoire et de leur existence même. Vus avec des yeux d'orthodoxes, les Unis ne sont-ils pas des lambeaux arrachés à l'Église d'Orient ? A l'apologie du R. P. Edelby en leur faveur ne pourrait-on opposer l'amer réquisitoire des orthodoxes contre les Grecs unis ? « Maintenant les intellectuels du melkitisme 'comprennent' grâce à l'âme française qui leur tient lieu d'âme sans arriver à devenir la leur. Et c'est là le vrai drame de 'l'Uniatisme', la marque de son abâtardissement inéluctable du fait qu'il est une transposition d'Orientaux chrétiens sous le plein pouvoir d'une puissance incapable d'avoir une âme historique, psychologique autre que latine, occidentale, et exerçant à travers cela une juridiction absolue, divine dit-elle, en droit, mais soumise en fait, elle doit le reconnaître, à toutes les contingences humaines. Et c'est aux contingences concrètes que nous avons à faire, non aux essences des théoriciens. Vos patriarches quand ils écrivent à Rome pour qu'elle protège tel détail à demi survécu de leur autonomie, se doutent-ils du tragique et du pitoyable à la fois de leur démarche ? Protéger leur autonomie ? Leur autonomie par rapport à qui, par rapport à quoi, grands dieux ? »

1. *Ibid.*, p. 13-14.
2. *Ibid.*, p. 15.

« Mais concluront les anglicans et surtout les orthodoxes s'adressant aux uniates, au Père Nicolas : Si, quoi qu'il en soit du faux pas de l'erreur de vos ancêtres affamés, vendant leur droit d'aînesse pour les lentilles occidentales-romaines, c'est désormais pour vous une question de conscience de rester attachés à la papauté, soit, nous ne vous en ferons pas de reproche. Mais puisque Constantinople vous est devenue étrangère, odieuse, ou simplement indifférente, pourquoi vous obstinez-vous à garder son rite ? Devenus latins d'âme, devenez-le de figure. Ce n'est pas plus laid, moins beau qu'autre chose, sincèrement. Rien de plus haïssable que les 'Quisling', et les 'Quisling' religieux sont les plus écœurants. Voyez les arabes latins de Palestine. Ils ne sont pas moins 'melkites' que vous. Sans doute dès la troisième génération beaucoup d'entre eux se déclarent descendants des Croisés. Mais tout le monde sait que ce sont d'anciens orthodoxes charmés par la prospérité des fils du Poverello et ne perdant pas leur temps à commenter la bulle « *Orientalium dignitas* » écrite assez directement pour Jérusalem et ses alentours. Nonobstant Léon XIII et ses successeurs, ils se trouvent très bien comme ils sont eux et leur nombreux prêtres soumis à un 'Patriarche' invariablement européen... tout comme les orthodoxes palestiniens arabophones ont un patriarche hellène pour des raisons analogues à celles de la chrétienté latine, encore qu'autrement plus enraciné dans l'histoire » [1].

Et le T. R. P. Kéramé continue à citer les griefs des orthodoxes contre les communautés melkites unies. Puis il conclut : « Le réquisitoire auquel la conférence du R. P. Nicolas donne occasion comme à un réflexe, cette inévitable riposte orthodoxe, anglicane, ou, en certains points assez sensibles, simplement grecque-catholique, catholique orientale, pourrait, si passionnée qu'elle puisse être par endroits, se prolonger non sans utilité : il ne s'agit pas, pour refaire l'unité chrétienne et amener le monde au Christ Sauveur d'ouvrir les bras avec politesse et réticence aux frères 'dissidents', il faut avant tout savoir ce que les uns et les autres nous avons dans la tête et dans le cœur, surtout ce qui s'y trouve malgré nous, et ne pas hurler de l'entendre dire, puis pour se redonner du ton, une virginité de 'bon chrétien', — que l'on soit catholique, orthodoxe ou anglican, — faire strictement entre soi, dans un enthousiasme pieux et fermé, ce que l'on pourrait appeler de l'unionisme clos mentalement, à la plus grande gloire de ce que nous sommes » [2].

1. *Ibid.*, p. 19-20.
2. *Ibid.*, p. 22.

Aussi les dernières pages du premier travail de l'archimandrite Kéramé sont-elles consacrées à définir ce que sont exactement les Grecs unis à Rome, historiquement, concrètement, car c'est de là qu'il faut partir pour agir, et non d'un passé imaginaire qui n'a jamais existé que dans le désir de cœurs bien intentionnés, mais peu réalistes. « Nous sommes une communauté chrétienne d'essence historique grecque, byzantine, qui se trouve en fait exceptionnellement détachée de l'Orthodoxie et rattachée à Rome ; et nous vivons dans un monde immédiat islamisé, arabisé, lui-même baigné de christianisme général, de laïcisme païen, de communisme athée. Nous avons donc à essayer de rayonner le Christ autour de nous parmi ceux qui ne le connaissent pas et à faire connaître et aimer et respecter Rome par l'Orthodoxie et l'Orthodoxie par Rome, tout en vaquant à bien d'autres soins moraux et religieux plus communs à l'ensemble des contemporains. Pour cela il nous faut tendre à être romains intégralement selon saint Pierre, sinon selon la succession de Constantin, dirait saint Bernard. Ce qui est moins facile qu'on se plaît à l'affirmer, parfois avec des serments. Il nous faut aussi sans statisme, avec dynamisme, — et cela nous est-il encore aisé ? — être ecclésialement grecs, byzantins, comme Basile, comme Grégoire, comme Chrysostome ; comme ils l'ont été, comme ils le seraient. Avec eux nous avons fait Constantinople et Constantinople nous a faits comme elle les a faits. Cette Constantinople qui implique l'Hellade moderne et le Phanar d'aujourd'hui avec honneur, mais ne se limite pas à eux, qui déborde la géographie. En somme il nous faudrait supprimer par le cœur, par la piété, par la vie, par la connaissance, l'antagonisme Rome-Constantinople, rester ainsi en synthèse vitale avec elles deux, ne pas nous résoudre, au contraire, en une analyse ou purement romaine, au sens restrictif du mot, ou purement byzantine. De nouveau ce n'est pas facile ; en fait c'est nous demander de dépasser en profondeur humaine et chrétienne latins et orthodoxes ! Nous, — il ne s'agit pas des autres, — si nous voulons être fidèles à ' notre vocation de chrétiens d'Orient ', nous ne donnerons le Christ, nous ne contribuerons à rétablir pour notre part l'unité parmi les siens que si, sans lâcher Rome, nous restons, nous redevenons, nous tendons au moins à redevenir de Constantinople, non seulement par le rite, le geste, mais par l'âme, en des dynamismes progressifs ; si nous avons par suite l'amour de Constantinople, et non seulement celui de son gigantesque passé, mais aussi, mais plus encore, celui de l'immense potentiel spirituel

et ecclésial qui est le sien, et que seule la haine, toujours aveugle, a intérêt à ne pas voir, à minimiser, à nier, à craindre »[1].

* * *

Mais le T. R. P. Kéramé a pensé qu'il ne suffisait pas de rappeler aux melkites unis que leur existence n'avait de sens que par rapport à Constantinople ; dans son second travail, il examine ce que furent réellement les relations Rome-Constantinople et le rôle que joua cette dernière dans la défense et l'expansion de la foi chrétienne. Les idées qu'il émet ici sont peut-être moins originales que sa réponse au R. P. Edelby. D'autres les ont exposées récemment de façon plus détaillée[2]. Mais on en retiendra cependant quelques points particuliers.

D'ailleurs l'on sait déjà que l'archimandrite Kéramé n'est pas un conformiste en matière d'idées reçues. On a souligné plus haut son réalisme dans le problème uniate. Mais c'est aussi sur la valeur d'une certaine apologétique florissante jusqu'aujourd'hui qu'il reste sceptique[3]. L'histoire est ce qu'elle est et doit être acceptée comme telle. Il est trop facile de rejeter toujours sur Constantinople la seule responsabilité du schisme. Comparant l'attitude respective d'Antioche, d'Alexandrie, de Carthage et de Byzance vis-à-vis de Rome, l'auteur rappelle que « celle qui a montré le moins d'hostilité, en fait, à la primauté romaine, c'est Constantinople. Et il devrait être un peu surprenant de voir dans le catholicisme, l'apologétique banale et même relevée, s'en prendre exclusivement en matière de schisme à cette Église byzantine qui est celle qui a fait le plus long bout de chemin avec Rome, qui lui a faussé compagnie la dernière, en 1054, dit-on conventionnellement, cinq siècles donc, après l'adieu définitif d'Alexandrie et d'Antioche à l'Église 'Mère et Maîtresse'. Car pour l'Alexandrie et l'Antioche chalcédoniennes, 'impériales',

1. *Ibid.*, p. 23-24.

2. On les retrouve tout particulièrement dans plusieurs des études des deux volumes de Mélanges publiés à l'occasion du neuf-centième anniversaire des événements de 1054 : 1054-1954, *L'Église et les Églises, neuf siècles de douloureuse séparation entre l'Orient et l'Occident* (Coll. *Irénikon*), Éd. de Chevetogne, t. I, 1954 ; t. II, 1955.

3. L'auteur cite spécialement l'un des derniers ouvrages du regretté P. M. Jugie, *Où se trouve le Christianisme intégral ?* où les préoccupations apologétiques paraissent souvent contraindre les données de l'histoire à se conformer au moule qui leur a été préparé.

restées en communion avec Rome et Constantinople, elles doivent, à partir de 451, être considérées comme des dépendances ecclésiastiques byzantines »[1].

Antioche fut la première à se permettre d'excommunier le Pape de Rome (344) et Alexandrie, avec Dioscore, rejeta en 451 la communion du Pape saint Léon. Si Constantinople finit par se séparer de Rome à son tour (1054), c'est qu'« un climat de schisme pesait sur toute l'Église depuis longtemps »[2]. En Occident du reste les résistances furent également fréquentes.

« Il y a donc toujours eu dans l'Église une résistance aux réclamations romaines de souveraineté ecclésiale universelle. A l'intérieur du catholicisme romain, cette opposition est doctrinalement morte en 1870, tuée par le Concile du Vatican. Tout ce qui dans le christianisme a résisté à Rome jusqu'à la rupture de communion inclusivement, est considéré par elle et les siens comme schismatique, les tendances historiques, l'attitnde, les positions théologiques des autres grandes Églises étant jugées comme des oppositions à un droit, à une vérité, à la Tradition ; comme des déviations. Il est clair que le panorama historique et doctrinal des chrétientés Orthodoxes, Hautes-Anglicanes et associées est d'une perspective toute inverse. Antioche, Alexandrie, Carthage, Constantinople représentent la Tradition et c'est Rome, comme s'exprimait saint Firmilien de Césarée, qui aurait fait schisme, s'excommuniant elle-même en excommuniant les autres pour leur refus d'homologuer son 'impérialisme' ecclésiastique et même politique »[3]. Et l'auteur de rappeler les exemples de saint Basile, de saint Grégoire de Nysse, de saint Jean Chrysostome et leur position vis-à-vis de Rome. « A la vérité après des heurts multiples et anciens déjà, il y a au cinquième siècle crise constitutionnelle ouverte dans l'Église[4] ».

D'un côté Alexandrie et Antioche qui font sécession, suivies de la Perse et de l'Éthiopie. De l'autre Rome avec saint Léon affirme toujours plus nettement sa primauté et sa juridiction universelle. « Rome et Constantinople se ménagent, se querellant, se taisant, se complimentant ou affrontant leurs thèses. Carthage pour le moment reste en dehors du débat, mais comme nous l'avons vu, se manifeste

1. *Constantinople*, p. 11
2. *Ibid.*, p. 21-22.
3. *Ibid.*, p. 27.
4. *Ibid.*, p. 33.

bientôt très peu romaine, en excommuniant dans son synode de 550 le pape Vigile pour hérésie »[1].

Tel est le problème réel des relations de Rome avec les autres chefs d'Église. Deux points de vue s'affrontent sans conciliation possible, chacun se réclamant de la Tradition. Aussi le T. R. P. Kéramé propose-t-il implicitement en conclusion de son travail une révision de la conception trop courante du 'schisme'. Si tous nous espérons l'union, « l'espérance de cette union, — espérance basée avant tout sur la prière du Christ, — ne trouve-t-elle pas aussi une force réelle dans cette conviction imposée, nous semble-t-il, par l'histoire impartiale et vraie, et qui est que le schisme n'est le péché volontaire, foncier, corrupteur de la grâce et voulu contre la lumière du Saint-Esprit, d'aucun peuple baptisé, d'aucune des grandes Églises-Sources, — pas même celui des Hellènes pauliniens ou johanniques ou de leur Constantinople qui parmi les métropoles premières fut, — suivant les points de vue encore, — ou antinomie ou la moins insoumise ou la plus patiente des chrétientés à l'égard de Rome ; ces Hellènes et cette Constantinople à qui l'Église, le Monde, tous doivent tant »[2].

Tout ceci mériterait sans doute discussion et mise au point. Nous nous sommes bornés à relater ici ces idées, car elles constituent sans doute un point de vue ignoré souvent par nos théologiens, et leur examen pourra aider à faire mieux ressortir les véritables positions historiques.

1. *Ibid.*, p. 33-34.
2. *Ibid.*, p. 35-36.

Bibliographie.

I. DOCTRINE

Liber Psalmorum ex recensione s. Hieronymi, cum praefationibus et epistula ad Sunniam et Fretelam. Biblia sacra iuxta latinam vulgatam versionem... cura et studio monachorum Abbatiae pontif. S. Hieronymi in Urbe, O. S. B., t. X. Rome, Typ. Polyglotte Vatic., 1953 ; in-4, XVI-300 p.

La condition particulière du psautier posait aux éditeurs de la *Vulgate* des problèmes nouveaux. Ne fut adoptée dans le *corpus* de la Bible que la révision de saint Jérôme qui devint officielle, tandis que les autres versions prennent place dans la série des *Collectanea biblica latina :* t. X, *Le Psautier romain et les autres anciens Psautiers latins,* par dom Robert Weber, et t. XI, *S. Hieronymi Psalterium iuxta Hebraeos,* par dom Henri de Sainte-Marie, toutes éditions critiques parues à Rome en 1953. — L'état du matériel a nécessité un nouveau classement, car nombre de manuscrits de la Vulgate hiéronymienne ont un autre texte du psautier ; ensuite, il a fallu se servir des psautiers isolés. La cinquantaine de témoins se réduit à trois classes : les anciens, la recension d'Alcuin et la recension parisienne du XIIIe s. Le texte est pratiquement construit sur l'accord des mss de la première catégorie. Le troisième apparat réservé aux césures des versets n'a pu faire fond que sur les autorités les plus sûres. Après deux petits prologues de S. Jérôme, l'épître *ad Sunniam et Fretelam* mérita d'être jointe en introduction à ce volume par son caractère particulier de corrections critiques, note qui entre entièrement dans les vues d'un éditeur. Les autres préfaces, titres et sommaires, particulièrement abondants comme introductions au psautier, feront, eux aussi, l'objet d'un volume spécial. Chacun sait que le psautier représente le sommet de la difficulté technique en matière d'ecdotique, à cause des multiples influences réciproques des recensions les unes sur les autres. Grâce à une méthode rigoureuse, appliquée avec une tendance tutioriste, la sélection des variantes a été obtenue avec le maximum de garantie. Plus que beaucoup d'autres livres de l'Écriture, l'édition simultanée de ces trois psautiers latins rendra de grands services tant à la patristique qu'à la critique biblique.

D. M. F.

Martin Noth. — Überlieferungsgeschichte des Pentateuch. Stuttgart, Kohlhammer, 1948 ; in-8, 288 p.

— **Geschichte Israels.** Gœttingue, Vandenhoeck et Ruprecht, 2e éd. 1955 ; in-8, 436 p.

— **Die Welt des Alten Testaments.** (Sammlung Töpelmann, 3). Berlin, Töpelmann, 1953 ; in-8, XVI-314 p. et 4 pl.

Le premier de ces ouvrages aurait dû être, dans l'intention première de l'A., la continuation des *Ueberlieferungsgeschichtliche Studien* commencées à Königsberg en 1953. L'A. s'arrête tout d'abord à la question des sources littéraires du P., dans laquelle il tient une position plutôt modérée. Mais le véritable objet de son ouvrage réside dans la recherche des traditions orales antérieures aux documents écrits. Il reconnaît d'avance qu'il se trouve ici sur un terrain délicat, où on ne peut parler que d'hypothèses. Le mérite de son ouvrage consiste moins dans le contenn matériel de ces hypothèses que dans l'abondante documentation fournie, ainsi que dans les aperçus nouveaux et souvent très riches, qui nous sont donnés sur une foule de questions qui resteront hélas ! longtemps encore, sinon toujours, sans réponse satisfaisante.

On peut porter un jugement analogue sur les deux autres ouvrages, qui en sont tous deux à leur seconde édition ; la *Geschichte Israels* a d'ailleurs été traduite en français. L'A. fait preuve en chacun d'eux d'une grande érudition et de vues très personnelles. Il est à craindre cependant que des études ultérieures ainsi que les recherches archéologiques ne démentissent pourtant plusieurs de ses jugements. D. M. v. d. H.

Bleddyn J. Roberts. — The Old Testament Text and Versions. Cardiff, University of Wales Press, 1951 ; in-8, XVI-326 p., 21 /-.

Le sous-titre de l'ouvrage annonce son orientation particulière : « Le texte hébreu dans la transmission et l'histoire des versions anciennes ». Les différents chapitres peuvent se grouper en quatre parties, le texte hébren, les Septante et les versions basées sur l'un ou l'autre. Le professeur de Bangor décrit très clairement chacune des causes humaines qui ont pu altérer la teneur du texte biblique. Les versions sont également traitées dans leur relation avec l'original, en fonction de leur apport éventuel à l'amendement de l'hébreu connu. L'A. est au courant des découvertes de la Mer Morte, mais à l'époque de la rédaction de son ouvrage, il n'a pu se servir que du rouleau d'Isaïe. Le point de vue adopté explique l'importance différente attachée aux divers documents, et les considérations de haute critique qui ont parfois le pas sur des précisions désirables. Résumé soigneux de l'état de la science, ce livre fait saisir les multiples imbrications des problèmes et stimule à la recherche par ses conseils, les voies qu'il trace et la bibliographie qu'il rassemble.

D. M. F.

H. Wheeler Robinson. — The Bible in its Ancient and English Versions. Oxford, Clarendon Press, 1954 ; in-12, VIII-350 p., 8 pl., 21 /-.

D'objet plus large que le précédent, le présent ouvrage a fait appel à plusieurs collaborateurs, outre l'éditeur lui-même : W. F. Howard de Birmingham, T. H. Robinson de Cardiff, H. F. D. Sparks de Durham, J. Isaac de Londres, C. J. Cadoux d'Oxford et Sir William A. Craigie. Après un précis de l'histoire du canon biblique et du texte (hébreu, grec, syriaque et latin), l'attention principale se porte vers les traductions anglaises. On apprend leur histoire, leurs principes et méthodes, les

influences étrangères et réciproques qui ont joué depuis les premiers essais avant Wicliff jusqu'aux révisions modernes. Le dernier chapitre situe la valeur religieuse de l'Écriture sainte, son autorité dans l'Église romaine et la Réforme, et la place subordonnée et légitime de la critique. Bibliographie, brève chronologie et index. La première édition (1940) est reprise telle quelle, avec adjonction d'un appendice dû à W. D. McHardy sur les découvertes des dernières années. La préface elle-même souhaite une répercussion pratique de cette étude : éclairer rédacteurs et public sur les principes d'une correction devenue nécessaire de la Bible anglaise, d'où la précision des descriptions et l'abondance des exemples. Beaucoup de notations s'appliqueraient à d'autres langues. A noter aussi les réticences historiques vis-à-vis des notes non linguistiques. D. M. F.

Georg Fohrer. — Die Hautprobleme des Buches Ezechiel. (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 72). Berlin, Töpelmann, 1952 ; in-8, 285 p., 28 DM.

Jean Steinmann. — Le Prophète Ézéchiel et les Débuts de l'Exil. (Coll. « Lectio divina »). Paris, Édit. du Cerf, 1953 ; in-8, 324 p.

Laurence E. Browne. — Ezekiel and Alexander. Londres, S. P. C. K., 1952 ; in-8, 34 p., 3/6.

Depuis le fameux livre de Kraetzschmar, *Das Buch Ezechiel*, publié en 1900, la figure et l'œuvre du prophète Ézéchiel ont fait l'objet de bien de discussions entre les exégètes. Tout a été mis en question : la chronologie du prophète, le lieu de sa prédication (Palestine ou Babylone), son caractère prophétique, l'authenticité et le genre littéraire de son livre. On trouvera un exposé historique de l'évolution de ces questions dans les deux premiers ouvrages que nous envisageons ici.

L'ouvrage de G. Fohrer fut sa thèse doctorale présentée en 1949 à la Faculté théologique de la Philips-Universität de Marbourg. Par un examen minutieux des textes et en discutant point par point les positions des exégètes antérieurs, l'A. arrive aux conclusions suivantes : la mission prophétique d'Ézéchiel s'accomplit uniquement en Babylone entre 593 et 571 (l'A. rejoint ici les positions traditionnelles) ; Ézéchiel fut davantage un prophète qu'un prêtre, mais son origine sacerdotale a influencé manifestement son existence de prophète ; l'influence d'Éz. sur l'évolution du judaïsme postérieur fut secondaire. — L'ouvrage contient une abondante bibliographie.

J. Steinmann nous présente une biographie du prophète, illustrée par des extraits de ses écrits qui se suivent en ordre chronologique et qui s'accompagnent de notes critiques. Quant au lieu de la prédication d'Éz., l'A. se rallie à l'hypothèse de Bertholet et Auvray, selon lesquels Éz. aurait exercé son ministère prophétique successivement en Palestine et en Babylonie. Pour autant que cette hypothèse s'avère exacte, le lecteur trouvera dans cet ouvrage une présentation à la fois authentique et vivante de la figure et de l'œuvre d'Éz. L'A. n'a pas pu prendre connaissance à temps du livre de G. Fohrer, pour qu'il en fasse régulièrement état dans son exposé. — Il est intéressant de noter, comment ces deux ouvrages qui se recommandent par leur sérieux et leur modération, ont des positions si divergentes quant au lieu de la prédication du prophète ; remarquons que cette question revêt une importance toute spéciale chez Éz.

L. E. Browne vent interpréter les écrits d'Éz. à l'aide des données de la science historique et en arrive à concevoir Éz. comme contemporain d'Alexandre le Grand ; Éz. aurait exercé son ministère prophétique entre 345/4 et 328 ; « Nabuchodonosor » dans Éz., XXIX, 18-20, signifierait « Alexandre » : le procédé serait analogue à celui du livre de Daniel décrivant le martyre des Maccabées. D. M. v. d. H.

J. Steinmann. — Lecture de Judith. Paris, Gabalda, 1953 ; in-12, 135 p.

Le livre de Judith est déconcertant pour beaucoup de lecteurs. Il ne faut y chercher ni précision géographique ou topographique, ni exactitude historique. D'aucuns sont même positivement scandalisés par le comportement de l'héroïne qui heurte si brutalement nos conceptions morales. Ce récit est le fruit de la pure imagination de son auteur qui a souvent des trouvailles très heureuses, et sait camper un portrait, décrire avec pathétique, raconter avec intérêt et trouver de très beaux accents lyriques. Mais ce qui fait la vraie valeur du livre c'est le but que son auteur semble s'être proposé : une synthèse de la haggada des Sages et du genre apocalyptique plus récent, afin de montrer que Dieu triomphe toujours du monde satanique qui ne cesse de lui faire la guerre, et cela par les moyens les plus faibles ; et que son grand dessein est la réunion finale de tout son peuple, juifs et païens. La démonstration de cette thèse est menée avec brio, ce qui rend très vivante la lecture de ce commentaire.

D. E. M.

W. Pesch, C. SS. R. — Der Lohngedanke in der Lehre Jesu verglichen mit der religiösen Lohnlehre des Spätjudentums. (Münchener Theol. Stud. ; Hist. Abtlg. ; Bd. 7). Munich, K. Zink, 1955 ; in-8, X-156 p., 12 DM.

La thèse du R. P. P. est un plaidoyer en faveur de l'originalité de la notion évangélique de rétribution. Si le *μισθός* promis par Jésus emprunte des éléments au milieu rabbinique (surtout d'ordre littéraire), sa notion même se différencie radicalement de l'intellectualisme légaliste de la rétribution enseignée par les docteurs juifs. C'est directement à la révélation V. T. que se rattache l'enseignement de Jésus sur la récompense ou la damnation éternelles. Il exige la libre option du cœur de l'homme vis-à-vis de Dieu à travers une personne, celle du Christ. Bien informée et bien menée, l'étude du R. P. P. réagit heureusement contre certaines tendances actuelles qui risquent de dissoudre l'originalité du message néotestamentaire dans les idées reçues du judaïsme contemporain du Christ.

D. E. L.

M. Smith. — Tannaitic Parallels to the Gospels. (Journal of Biblical Literature, Monograph Series, Vol. VI). Philadelphie, Soc. of Bibl. Literature, 1951 ; in-8, XII-215 p.

Traduction d'une thèse présentée en hébreu à l'Université hébraïque de Jérusalem, ce travail embrasse, sous le nom de littérature tannaïte, la Michnah, les Tosephta, Mekilta, Siphra et Midrach Tannaïm. L'étude

qu'en fait M. M. S. se situe dans la même ligne que les commentaires bien connus de Strack-Billerbeck. Toutefois au lieu d'un commentaire du N. T. par les textes rabbiniques, ce volume rassemble des études sur les divers parallélismes existant entre la littérature tannaïte et les évangiles : parallèles verbaux, parallèles idiomatiques, parallèles d'idées, de formes littéraires, ou d'association. On voit par là la richesse de ce petit ouvrage dont la base est avant tout philologique ; l'A. a dépouillé une littérature considérable et les textes qu'il rassemble rendront maints services pour l'étude du N. T. D. E. L.

Charles Brütsch. — Clartés de l'Apocalypse. Préface de W. A. Visser 't Hooft. Genève, Labor et Fides, 4e éd. 1955 ; in-8, 302 p.

Les éditions antérieures de ce volume ont paru sous le titre *L'Apocalypse de Jésus-Christ*. Celle-ci a été entièrement revue et remaniée de sorte que son texte est tout autre que celui des précédentes. Il comprend une traduction nouvelle et qui a de grands mérites de clarté, d'élégance et de fidélité, accompagnée d'un copieux commentaire. Il est suivi de plus de cinquante-sept pages de notes additionnelles qui constituent en fait une longue introduction abordant tous les problèmes soulevés par la lecture de ce livre. Vient enfin une riche bibliographie ; et le commentaire montre à chaque page qu'elle a été très largement utilisée par l'A. Celui-ci y expose très loyalement les opinions de ses prédécesseurs, réformés et catholiques et il se décide presque toujours en faveur des positions conservatrices. Ce commentaire semble bien être un des meilleurs parus en ces derniers temps. D. E. M.

Pierre Nautin. — Le dossier d'Hippolyte et de Méliton dans les florilèges dogmatiques et chez les historiens modernes. (Coll. « Patristica »). Paris, Éditions du Cerf, 1953 ; in-8, 198 p.

L'A. cherche à établir dans ce travail l'origine d'un certain nombre de fragments attribués par les florilèges ou par les historiens modernes à Hippolyte ou à Méliton. Méliton se voit privé à juste titre de trois des fragments du *Florilegium Edessenum anonymum*, le 4e lui est également soustrait et, par là même, la célèbre *Homélie Pascale* éditée par Campbell Bonner d'où sont tirés ces derniers fragments. Certains, malgré l'argumentation de M. N. hésiteront ici. Pour Hippolyte, il n'en va pas de même : bien que la liste de ses ouvrages supposés se trouve fortement dégonflée, un certain nombre d'attributions se trouvent confirmées. Les fragments incorporés dans l'Éranistès de Théodoret, loin de suggérer autant d'œuvres inconnues d'Hippolyte, sont toutes attribuées à son livre sur la Pâque, ces textes ayant subi des remaniements dyophysites. Pour le florilège de Léonce de Byzance, un texte attribué à Irénée est un fragment défiguré d'un commentaire des livres de Samuel d'Hippolyte, un second ferait partie d'un éventuel commentaire sur les bénédictions de Balaam. Nous n'insistons pas sur d'autres attributions secondaires. — En ce qui concerne les historiens modernes pour qui M. N. est, on le sait, sévère, et qui n'avaient souvent pas critiqué les attributions des florilèges, il faut constater que la restitution d'un fragment syriaque à Hippo-

lyte par Achelis se trouve confirmée par l'étude d'une homélie grecque sur le titre des Psaumes à laquelle l'A. est le premier à s'être livré. Il attribue très fermement ce texte à Hippolyte et il le publie avec traduction en appendice. C'est là une des acquisitions les plus intéressantes de ce mémoire. L'A. y voit peut-être à tort une polémique d'Hippolyte contre Josipe. Pour les autres textes examinés, on souscrira aux conclusions de M. N. L'*Apodictique contre les Juifs*, le *Spoudasma* contre l'hérésie d'Artémon, l'*Adversus Judaeos* du Pseudo-Cyprien, la finale de la *Lettre de Diognète*, n'ont sans doute rien à faire avec Hippolyte. Certains appendices sont très utiles, ainsi que le petit cours de méthodologie qu'en conclusion M. N. destine aux patrologues. D. H. M.

W. Till. — Die gnostischen Schriften des koptischen Papyrus Berolinensis 8502, herausggbn, übersetzt und bearb. von. (Coll. « Texte und Untersuchungen » nº 60). Berlin, Akademie-V., 1955 ; in-8, XIV-328 p. et 2 fac.-sim. h. t., 54 DM.

Voici qu'a enfin paru le texte du papyrus copte Ber. 8502, attendu depuis un demi-siècle. M. W. T. en a assumé l'édition après C. Schmidt ; il raconte dans l'introduction les avatars de cette publication. Les textes contenus dans ce papyrus sont de toute première importance pour l'histoire du gnosticisme. Il s'agit de trois apocryphes : l'Évangile de Marie (incomplet), l'Apocryphon de Jean et la Sophia de Jésus-Christ.

L'Apocryphon de Jean en particulier nous donne une documentation capitale sur la secte des séthiens. Il nous permet de plus de contrôler l'exactitude de l'information de saint Irénée qui l'a utilisé, ainsi que l'a montré C. Schmidt. Cet apocryphe était sûrement l'un des classiques de la littérature gnostique. On sait en effet que les deux derniers écrits du Pap. de Berlin ont été retrouvés depuis parmi les textes découverts à Nag-Hammadi. Ceux-ci contiennent même trois exemplaires, ou fragments d'exemplaires de l'Ap. de Jean. M. W. T. qui a pu avoir connaissance de l'exemplaire contenu dans le recueil nº 1 de Nag-H. (propriété du Musée copte du Caire) en a confronté le texte avec celui du Pap. de Berlin qu'il édite, et a donné en note les variantes. Comme l'a noté M. H. Ch. Puech, ces deux versions sont d'ailleurs très voisines. L'édition diplomatique que nous donne ici M. W. T. est de toute première importance ; elle a été faite avec le soin qui caractérise tous ses travaux. L'auteur a noté dans son introduction les particularités de la langue (S. teinté de A2). En plus de l'apparat critique, des remarques tant sur le texte que sur la théologie de ces apocryphes complètent ce beau travail qui se termine par divers index (copte, grec, noms propres, cit. scripturaires).

D. E. L.

Dom Thierry Maertens. — Jérusalem Cité de Dieu. (Psaumes 120-128). (Collection « Lumière et Vie », 3). 2e éd. revue et augmentée. Abbaye de St-André, 1954 ; in-8, 149 p.

Cet ouvrage commence par une bonne introduction historique sur la destinée de Jérusalem. Elle est divisée en six paragraphes : De la géographie à l'histoire ; De l'histoire à l'élection ; De l'élection au culte ; Du

culte à la morale; De la morale à l'eschatologie; De l'eschatologie à l'Église. Nous y voyons se dérouler le film extraordinaire de l'histoire d'nne ville que rien ne devait humainement prédisposer à un grand destin et que seule l'élection divine a mise au centre de l'histoire humaine en en faisant comme l'image et le symbole de tonte l'action providentielle sur la destinée de notre humanité. Cette étude sera très enrichissante pour tous ceux qui n'ont pas les possibilités de se plonger dans les détails de cette passionnante histoire. Vient ensuite le commentaire très détaillé et très riche des huit premiers psaumes graduels. Regrettons ici que l'A. n'ait pas poursuivi son travail jusqu'à la fin de ce recueil. Quoi qu'il en soit, ce commentaire reprend un à un tous les versets de ces psaumes et les éclaire par de nombreux rapprochements avec tout le reste du Psautier et de toute l'Écriture, Ancien et Nouveau Testament.

D. E. M.

Dom E. Dekkers, O. S. B. — Tertullianus en de Geschiedenis der Liturgie. (Coll. Catholica, VI, 2). Bruxelles, De Kinkhoren, 1947; in-8, 286 p.

L'A. a examiné systématiquement tous les ouvrages de Tertullien pour y recueillir tout ce qui peut nous renseigner sur la liturgie de son temps. Afin de nous donner une vue d'ensemble sur cette liturgie africaine de l'an 200 environ, il a adopté un ordre spécial, où il nous présente successivement la synaxe dans tous ses éléments : prières, lectures, prédications, Eucharistie, Agapes, ordre hiérarchique, attitudes et gestes, lieux et temps de la synaxe. Il parle ensuite de l'initiation chrétienne et des autres sacrements, puis de la liturgie mortuaire. C'est un agrément d'entendre ainsi continuellement la grande voix de Tertullien, nous exposant le culte chrétien de l'Afrique de son temps. L'A. fait du reste preuve d'une érudition très étendue et son livre, qui est destiné surtout aux professionnels, peut rendre de précieux services. Des registres faciliteront les recherches des lecteurs et un résumé en latin permet à ceux qui ne connaissent pas le néerlandais d'utiliser quand même cette excellente étude.

D. A. v. R.

Tertulliani Opera. — Pars 1ª : Opera catholica, adversus Marcionem. I ad Martyras (cura et studio E. Dekkers). II ad Nationes (cura et studio J. G. Ph. Borleffs). (**Corpus christianorum.** Series Latina). Turnhout, Brepols, 1953; in-8, XXVI-76 p.

On a déjà parlé abondamment de l'entreprise grandiose que représente le *Corpus christianorum*, tel qu'il a été conçu par les moines de Steenbrugge. Nous sommes donc dispensé d'en décrire une fois de plus les audaces et les mérites. Mais c'est une joie de saluer le premier vol. de ce « Nouveau Migne ». Il nous fait saisir sur le vif les progrès réalisés en matière patristique depuis cent ans. Un travail minutieux sur les meilleurs manuscrits, exécuté avec tout l'apport des techniques modernes (y compris les rayons ultra-violets) permet en effet en bien des cas un rétablissement surprenant du texte original ou de ce qui s'en rapproche le plus possible. —

La 1re partie de ce 1er vol. nous offre un exemple d'une pareille édition critique perfectionnée de deux traités de Tertullien : le *Ad Martyres* et le *Ad Nationes*. Un apparat critique permet de se rendre compte en même temps de nombreuses variantes intéressantes, et une bibliographie complète et systématique favorise toutes les consultations générales et détaillées.

D. A. v. R.

Roger Leys, S. J. — L'Image de Dieu chez Saint Grégoire de Nysse. Esquisse d'une doctrine. Paris, Desclée de Brouwer, 1951 ; in-8, 144 p.

Jérôme Gaïth. — La Conception de la Liberté chez Grégoire de Nysse. Paris, Vrin, 1953 ; in-8, 214 p.

Ces deux études, écrites indépendamment l'une de l'autre, se complètent heureusement. Elles traitent toutes deux de la doctrine de l'Image de Dieu chez saint Grégoire de Nysse, bien que — malgré les titres — le livre du P. Gaïth le fasse plus directement que celui du P. Leys. En effet, la structure, la nature de l'Image selon Grégoire est essentiellement *liberté* (« C'est par la liberté que l'homme est déiforme et bienheureux, car la souveraineté et l'indépendance sont le propre de la béatitude divine », PG, 46, 524A), ce qui est très insuffisamment mis en relief dans le premier livre qui n'y consacre que trois pages (72-75). Mais on tronvera chez le P. Leys l'exposé technique de plusieurs questions d'introduction au thème grégorien proprement dit de l'Image. On s'est demandé si, pour Grégoire, l'homme créé à l'image de Dieu n'était qu'une figure du Christ à venir, sans présupposition de la réalité historique d'un paradis originel (opinion de Daniélou et de von Balthasar), ou, comme le pensent, avec plus de raison selon nous, le P. Leys[1] et d'autres, si l'homme n'était pas déjà dans un état initial de perfection correspondant à son état final. Notons à ce sujet PG, 46, 636A, où il est dit que la béatitude future fera oublier les maux de ce monde, tout comme la chute humaine de l'éternité dans le temps amena l'oubli de la béatitude originelle (cfr Gaïth, p. 198). Autre question : la doctrine de la « création immédiate » de l'âme par Dieu est-elle à ce point tirée au clair que les suggestions de Grégoire à ce sujet seraient définitivement dépassées ? (p. 82 — Grégoire serait-il tout simplement « traducianiste » ?).

Le livre du P. Gaïth est plus synthétique et intuitif, avec tous les risques d'une systématisation trop facile pour certains aspects et détails ; il a en tous cas le grand avantage d'aller droit à l'essentiel. Avec beaucoup de finesse philosophique, dans un langage parfois dangereusement anachronique, ce travail montre comment la pensée de Grégoire se meut en

1. Notons que dans son compte rendu du livre en question (cfr *RScR*, 1952, pp. 262-65) le R. P. Daniélou déclare se rallier aux affirmations de l'A. sur ce point. Quant à l'authenticité des homélies *In Verba : Faciamus hominem*, que le P. Leys, avec le professeur E. von Ivánka, voudrait de nouveau attribuer à Grégoire (cfr l'appendice), il semble bien qu'il faille définitivement renoncer à cette attribution (cfr *RScR*, l. c., pp. 264-65). Elles seraient plutôt de Basile.

un continuel va-et-vient entre la métahistoire et la réalisation existentielle dans le temps. Cette étude témoigne également d'une grande familiarité avec les textes. Puisque nous devons nous limiter ici, indiquons-en les grandes divisions pour en montrer l'intérêt : I. *Le fondement et le sens de la liberté ou la liberté avant le temps* (1. La liberté divine, 2. La liberté de l'Image, 3. La liberté de choix). II. *Le drame et les voies de la liberté ou la liberté dans le temps* (1. Liberté et déterminisme, 2. Liberté et péché, 3. La servitude de la liberté, 4. La libération de la liberté). III. *La réalisation de la liberté de l'Image ou la liberté après le temps* (1. La liberté retrouvée, 2. L'expérience de l'infini). Si l'exposé du P. Leys fait bien voir que la théologie de l'Image chez Grégoire est surtout une théologie de la grâce, celui du P. Gaïth a le mérite de montrer avec beaucoup de pénétration que cette grâce est avant tout un don de liberté ou de « libération de la liberté ». D. T. S.

St. Prosper of Aquitaine. — The Call of all Nations. Translated by P. De Letter, S. J. (Ancient Christian Writers, 14). Westminster-Maryland, The Newman Press, 1952 ; in-8, 234 p.

Ce nouveau volume de la collection A. C. W. augmente la série d'un 14e ouvrage. Dans une introduction concise et claire, le P. De Letter parle de l'authenticité du traité, qu'il attribue avec D. Cappuyns et presque tous les patrologues récents, à S. Prosper. Puis il décrit les controverses doctrinales qui donnèrent naissance à l'œuvre et en examine le contenu, l'originalité et la portée. Dans sa traduction il s'est efforcé de joindre à une fidélité rigoureuse au texte latin les exigences d'un anglais impeccable. Des notes abondantes facilitent les recherches ultérieures pour ceux qui en ont le goût et le temps. D. A. v. R.

L. S. Thornton. — Revelation and the Modern World, being the first part of a treatise on The Form of the Servant. Westminster, Dacre Press, 1950 ; in-8, XX-339 p., 30 sh.

A. Fridrichsen and other members of Uppsala University. — The Root of the Vine. Essays in Biblical Theology. Ibid., 1953 ; in-8, VIII-160 p., 16 sh.

L. S. Thornton. — Confirmation. Its Place in the Baptismal Mystery. Ibid., 1954 ; in-8, XIV-206 p., 15 sh.

MM. A. et C. Black, de Dacre Press, ont édité une série d'ouvrages remarquables, dont voici trois échantillons. Mais leur fraternité typographique n'est pas le seul motif qui nous ait poussé à les grouper ici : les deux derniers revendiquent explicitement le patronage du regretté D. G. Dix, et le premier, écrit également par un ami du moine anglican, évolue dans la ligne de sa pensée.

Ce n'est pas sans honte ni sans découragement qu'on ose entreprendre de faire connaître, en quelques lignes, un ouvrage aussi dense. Densité ne signifie pas, en l'occurrence, lourdeur et obscurité, tant s'en faut ! L'expression du P. T. est aussi claire que sa pensée, aussi une, aussi imperturbablement logique. Mais il y a dans son ouvrage tant de richesses ; tant d'attitudes courantes y sont bousculées, tant d'horizons s'y découvrent,

qu'on préférera d'abord aligner sèchement les titres de la table des matières. Livre I : *Revelation and Culture (Rev. in its Human Setting; Rev. and the Liberal Experiment; Rev., Tradition and the Scientific Society)*. Livre II : *Creation and Orthodoxy (The Structure of Orthodoxy; Organic Revelation; The Form of the Servant)*. Livre III : *The Form of the Whole (Organism of Revelation; The Extended Image; Meaning of the Christ; Aspects of Recapitulation)*. Le P. T. énonce ainsi le problème : Quelle relation y a-t-il entre le contenu positif de la révélation et son contexte humain ? Il faudrait dire : son contexte cosmique. Ce n'est pas la première fois, sans doute, que le problème s'est posé ; mais a-t-il jamais été posé autrement que par des philosophies des essences ? Or, tel n'est pas du tout le point de vue de l'A. La Parole de Dieu a pris *the Form of the Servant*, elle s'est insérée dans l'univers, non pas comme une écharde ni dans le seul univers ontologique, mais dans l'univers de l'Histoire ou, mieux, dans l'Histoire de l'univers. Serait-il tellement injuste de dire que, pour le chrétien, il n'y a pas d'autre théologie qu'une histoire, l'histoire du Verbe, une description fidèle et émerveillée qui pourrait s'intituler à peu près : Comment se *réalise* dans l'Histoire l'universelle incarnabilité de la Parole ? — Entre la révélation des deux Testaments, la création, la personne vivante du Christ, l'Église des siècles et de la fin des temps, il y a unité organique et croissance continue. Dans une certaine mesure, le libéralisme communie à l'erreur de Marcion : il a coupé le Christ de l'histoire et en a fait « une manifestation sans rapport avec l'ordre du monde ». D'où cette boutade : « Si Marcion a eu tort, alors les auteurs du Code sacerdotal sont aussi indispensables que S. Paul et S. Jean (p. 133) ». C'est le *nihil vacuum neque signo apud Deum* de saint Irénée. Le P. T. fait d'ailleurs un long stage à l'école de ce maître dont la théologie de l'histoire et la doctrine de la récapitulation ont nourri sa pensée. L'A. tire des vues qu'il expose une méthode exégétique. On ne dira pas qu'elle est entièrement neuve (l'interprétation contemporaine de la Bible est moins une révolution qu'un retour), mais elle est fondée ici en théorie mieux qu'elle ne l'a été ailleurs. Le 2e volume de ce diptyque, *The Dominion of Christ*, doit couronner l'œuvre du P. T. Il a paru en 1953, mais ne nous est malheureusement pas parvenu.

« Le plan de ce recueil d'essais a été tracé d'abord par D. G. Dix », déclare le P. Hebert en préface à *The Root of the Vine*. Ce recueil est un peu un hommage d'adieu à M. Fridrichsen, qui résigne un professorat exercé pendant vingt ans. Il offre, en sept chapitres, un modèle de l'exégèse typologique dont l'éminent professeur s'est fait le champion à Upsala. G. Lindeskog *(The Theology of Creation in the Old and New Testament)* présente la continuité d'une ligne : Adam — Christ — Église — Humanité. L'idée développée par G. A. Danell *(The Idea of God's People in the Bible)* s'y apparente : l'Ebed-Yahweh, tantôt individu et tantôt groupe social, se réalise dans le Christ qui est personne et Église. M. Fridrichsen, lui-même, développe *(Jesus, St John and St Paul)* cette affirmation : Paul (comme Jean) n'est pas un « disciple », mais un « apôtre », c.-à-d. que son message n'est pas différent de celui du Christ. L. Stendahl dans *The Called and the Chosen* expose la part qui revient à l'homme dans le passage des rangs des appelés à ceux des choisis. C'est toujours l'unité et la continuité des deux Testaments que soulignent les études de

H. Sahlin et de H. Riesenfeld *(The New Exodus of Salvation according to St Paul; The Ministry in the New Testament)*, tandis que B. Reicke offre *A Synopsis of early Christian Preaching.*

Dans *Confirmation*, le P. T. reprend, mais avec quelques nuances, semble-t-il, et en l'étoffant de toute son érudition biblique, la thèse de D. G. Dix sur les rapports du baptême et de la confirmation. On peut adopter ou ne pas adopter cette position : que le baptême soit ou ne soit pas une initiation chrétienne complète et autonome, rien ne nous oblige à opter pour l'opinion extrême de « quelques théologiens romains » et de « quelques jésuites anglais du XVIIe siècle » (p. VIII). Mais, autre chose est l'interprétation typologique de l'Écritnre avec tout ce qu'elle peut avoir d'éclairant pour l'intelligence d'une liturgie pénétrée de Bible, autre chose d'établir, par le moyen de la typologie biblique, un fait d'histoire qui ne doit relever que de la critique historique. Cependant, si on abstrait de la thèse du P. T. qui ne nous paraît pas suffisamment prouvée, on trouvera dans son ouvrage une foule de lumières. Sa typologie va peut-être un peu loin parfois et offre pas mal de rapprochements inattendus : mais, si elle déroute parfois l'historien, elle offre au théologien nn solide et sain rafraîchissement. D. B. R.

De Apostolische Kerk. Theol. bijdragen ter gelegenheid v. h. honderdjarig bestaan der Theol. Hogeschool. Kampen, Kok, 1954; in-8, 244 p., fl. 8.50.

On peut vraiment regretter que les publications des calvinistes néerlandais soient presque totalement ignorées en dehors des Pays-Bas, bien que ce fait s'explique facilement. Ce recueil contient six études des professeurs de la Faculté de théologie calviniste de Kampen, dont la seconde mérite tout d'abord notre attention. M. Ridderbos présente ses idées sur l'apostolicité de l'Église selon le N. T. Les résultats de son exégèse, s'ils ne nous étonnent pas de sa part, ne manquent pas de déconcerter par leur ambiguïté. Avec Cullmann l'A. interprète positivement la question du primat de saint Pierre et du fondement de l'Église. Mais dès qu'il s'agit d'une « succession » il ne cesse de répéter que la mission donnée aux Douze était unique et ne pouvait se transmettre. Est-ce qu'il n'y a pas là une confnsion fondamentale entre le fondement de l'Église et son apostolicité ? L'Église n'a qu'un seul fondement : le Christ lui-même. Si saint Paul parle des apôtres et des prophètes comme le fondement, ils le sont toutefois d'une autre façon, comme les premiers dans une lignée. La confusion éclate dans l'interprétation d'un passage du P. Lagrange, où l'on a lu pour « perpétuité de l'autorité dans l'Église » « continuation du fondement », ce qui n'est pas du tout la même chose (p. 66, n. 66). Nous sommes d'avis que cette confusion est la cause de beaucoup de faux a-priori qui rendent l'éxégèse à peu près impossible. Ainsi on pourrait trouver bien des choses qui réclament une mise au point ; citons uniquement l'assertion catégorique faite à propos du témoignage de la tradition (p. 66). Dans la troisième étude M. Brillenburg Wirth parle de l'apostolat à notre époque, en réfutant les thèses de trois autres théologiens : Kraemer, van Ruler et Hoekendijk. Signalons l'importance de la théologie de M. van Ruler, qui est avec Cullmann l'auteur le plus cité dans cet ouvrage.

M. B. W. voit dans l'apostolat non pas l'essence de l'Église comme van Ruler. ni l'occasion pour anéantir son existence comme Hoekendijk, mais l'expression de son orientation eschatologique. Suivent deux articles sur l'organisation interne et sur la façon de conserver l'apostolicité, notamment contre les hérésies. M. Polman a surtout en vue les symboles de foi et le rôle prédominant du Saint-Esprit. M. Bavinck termine par quelques notes sur l'apostolicité dans le sens d'« œcuménicité », interprétée comme « ouverture au monde ». Notons que l'Église dont font partie tous ces auteurs n'est pas membre du Conseil Œcuménique. Ce recueil contient des éléments précieux pour une meilleure compréhension de la position calviniste. D. P. B.

Th. Soiron, O. F. M. — Die Kirche als der Leib Christi. Dusseldorf, Patmos-Verlag, 1951 ; in-8, 240 p.

Petite Somme de la doctrine du Corps Mystique et de son histoire contemporaine. Le P. S. dont on connaît le remarquable ouvrage sur la *Condition du théologien*, donne d'abord un état de la question. Il s'agit de classer les théologiens et exégètes sous trois rubriques, selon la tendance de leur interprétation : interprétation « réaliste-somatique », dont les représentants sont assez peu nombreux et qui valut les rigueurs de l'*Index*, en 1940, au plus « dur » d'entre eux ; interprétation « figurée ou métaphorique »; interprétation «figurée-réelle», à laquelle se rallie l'A. Le mot et l'image « Corps » ne peuvent être qu'une métaphore, mais ils expriment une réalité profonde : celle des liens vitaux qui unissent le Christ et la totalité des chrétiens. Suit l'exégèse très poussée de tous les textes pauliniens où apparaît soit le mot et l'idée de corps, soit l'idée d'incorporation au Christ. Deux chapitres plus brefs, mais singulièrement denses, synthétisent, l'un, la doctrine paulinienne du corps mystique du Christ, l'autre, la situation de cette doctrine dans la théologie dogmatique, morale et ascético-mystique. D. B. R.

Karl Adam. — Der Christus des Glaubens. Dusseldorf, Patmos-Verlag, 1954 ; in-8, 384 p., 16 DM.

L'unité de tous les chrétiens dans la plénitude du Christ et de l'Église, tel est le grand idéal pour lequel K. A. a travaillé toute sa vie. Ce n'est pas seulement un savant que nous apprécions en lui, un théologien et un professeur d'université, mais aussi un apôtre qui mérite la vénération de tout chrétien. Le don d'écrivain qui lui a été départi, la clarté et la fraîcheur de ses écrits ont permis à son « kérygme » de toucher, au-delà de l'université de Tubingue, une bonne partie de la chrétienté actuelle. Le présent ouvrage comprend les cours de christologie et de sotériologie. Dépourvu du cadre scolaire des manuels, il atteindra facilement le laïc cultivé soucieux d'éclairer sa foi en la personne divine et humaine du Christ. L'A. retrace l'acheminement de cette foi à travers les luttes christologiques, l'oppose à l'image du Christ de la critique libérale et l'approfondit longuement par l'étude des textes du N. T. On reconnaît ici l'auteur du « Jesus Christus ». Dans la partie sotériologique l'A. traite la relation entre incarnation et rédemption et souligne l'étendue de la victoire du Christ. Un protestant orthodoxe ouvrira ce « manuel » sans trop de réticence. D. N. E.

Abbot Vonier. — The Collected Works. Vol. II et III. Londres, Burns Oates, 1952-53 ; in-8, X-360 + X-382 p., 25/- chacun.

Irénikon a déjà eu l'occasion de saluer cette réédition des *Œuvres* de dom V. (cfr t. XXVII, 1954, p. 503). Les tomes II *(l'Église et les sacrements)* et III *(l'Ame et la vie spirituelle)* complètent la série. Dans le t. II ont été repris les trois écrits suivants : *The Spirit and the Bride, The People of God, A Key to the Doctrine of the Eucharist,* tandis que le t. III comprend : *The Human Soul, Christianus, The Life of the World to Come.* Beaucoup de ces études, sinon toutes, ont été éditées en traduction française. On connaît bien les lignes générales de la doctrine de dom V. : clarté, insistance sur les grandes lignes de faîte, noblesse, générosité, loyauté, et à travers tout, le souci pastoral d'apporter des lumières aux intelligences, et aux âmes un enrichissement. Ses sources étaient l'Écriture qu'il connaissait à fond, et une solide doctrine scolastique qu'il s'était bien assimilée. *Defunctus adhuc loquitur.* D. G. B.

Jean Calvin. — Institution de la Religion chrétienne. Livre I. Éd. nouvelle publ. par la Société calviniste de France. Genève, Labor et Fides, 1955 ; in-8, XXXVIII-190 p.

Cette édition est destinée au grand public ; elle n'est donc pas scientifique dans le sens strict du mot. Cependant les éditeurs nous présentent un travail précieux. Cette heureuse initiative montre bien clairement une tendance vers un retour aux sources qu'on ne peut trop estimer. Le texte est celui de 1560, préféré, à juste titre, à celui de 1541. Si les inexactitudes ne sont absentes ni de l'un ni de l'autre, l'édition de 1560 a l'avantage de contenir la synthèse de la doctrine de Calvin à la fin de sa vie. Jusqu'à présent on a fait prévaloir un jugement de critique littéraire, mais ce n'est pas là le dernier critère pour un ouvrage dogmatique. MM. Cadier et Michel se sont adonnés à leur tâche gigantesque d'une manière remarquable. Le texte a beaucoup gagné par l'adoption de l'orthographe moderne et une mise au point de maintes petites choses comme l'harmonisation des majuscules, correction de la ponctuation, etc. On s'est référé à l'original dans l'édition de Baum, Cunitz et Reuss. Signalons l'effort sérieux tenté en vue de corriger les références. Le style vif et caractéristique n'a rien perdu par ces modifications, bien au contraire. Certaines parties purement polémiques ou trop spéciales pour le lecteur moyen sont imprimées en caractères plus petits, encore que le choix de ces parties soit nécessairement subjectif. L'ensemble se distingue par un souci d'authenticité qui se combine d'une façon toute naturelle avec le désir de « populariser » l'œuvre du Réformateur. Le présent volume, qui ne tardera pas à porter des fruits, contient, en plus du livre premier de l'*Institution chrétienne, l'argument* de Calvin lui-même et la *lettre au Roi.*

D. P. B.

W. Geppert. — Ist kirchliches Lehrchaos protestantisches Schicksal ? Neuffen/Wurtemberg, Sonnenweg-Verlag, 1953 ; in-8, 156 p.

Joh. Heckel. — Initia iuris ecclesiastici Protestantium. Munich, Bayerische Akademie der Wissenschaften, 1950 ; in-8, 128 p.

Les Églises évangéliques en Allemagne, qui, depuis 1918, ont cessé d'être des *Staatskirchen* pour devenir des *Landeskirchen* et ont vu s'écrouler de plus en plus les appuis extérieurs, se trouvent dans la nécessité de réfléchir sur leur structure et statut juridiques. Le titre du premier ouvrage est très significatif : le protestantisme implique-t-il inévitablement une situation chaotique dans le domaine doctrinal ? L'A. signale l'évolution désastreuse des conceptions du droit dans le protestantisme, particulièrement depuis Rudolf Sohm. Le dernier livre d'E. Brunner, que nous avons recensé en son temps (*Das Missverständnis der Kirche*, 1951), le jette dans la consternation. L'A. s'est rendu compte sans doute de ce que le thème de son étude serait suspect aux yeux de beaucoup de protestants : c'est vraisemblablement la raison pour laquelle il a tenu à éviter tout ce qui pourrait faire croire à un acheminement vers une solution « catholique » du problème. Mais pourquoi cette crampe à ne pas regarder en face, sans préjugés, la réalité historique actuellement existante de cette solution ? Ses jugements sur la nature et les « institutions » de l'Église catholique ne sont décidément pas fort sérieux : comme si pour celle-ci l'organisation, l'ordre, était vraiment un but en soi, *per se et solitarie* (p. 29 et *passim*), uniquement basé sur le droit naturel et non pas découlant de la Révélation même. Avec la doctrine de la transsubstantiation, l'A. croit tenir la clef de toute la théologie catholique: le prêtre romain serait un homme transsubstantié, ses aspects humains ne seraient plus que des *accidentia*... Le caractère indélébile du sacerdoce impliquerait une *Vergottungstheorie* et le célibat du prêtre ne serait qu'une conséquence logique de cette position (p. 66). La doctrine de la transsubstantiation expliquerait aussi le pourquoi de la vénération des saints (p. 72). Si l'A. avait mieux compris la portée de cette doctrine eucharistique il en aurait aussi mieux mesuré les limites. L'Église tient à cette doctrine non pas parce qu'elle veut à tout prix s'intéresser à la philosophie qui y est sous-jacente, mais parce que dans cette doctrine on rend plus qu'ailleurs justice à l'*est* de la formule eucharistique de l'Écriture. Les explications réformées, dans toutes leurs modalités, restent dans ce domaine, comme dans d'autres, en dessous du véritable réalisme biblique. Ce réalisme fait défaut aussi là où l'A. s'efforce de baser la notion du droit canon sur la doctrine de l'Incarnation et des deux natures. Cette perspective est parfaitement « catholique », seulement l'A. prend son désir pour la réalité, car la doctrine luthérienne à ce sujet ne donne pas de base solide aux conclusions qu'il veut en tirer. Dans la doctrine luthérienne de la Rédemption, l'unité des deux natures avec sa communication des idiomes a nettement perdu de son réalisme traditionnel, de sorte que la « conformité » que l'A. exige ici pour l'idée de l'Église devra nécessairement en souffrir. De fait, en ecclésiologie luthérienne le *ius divinum* et le *ius humanum* sont irrémédiablement dissociés, quoi qu'en dise l'A. Pour s'en convaincre qu'il lise l'étude de Joh. HECKEL, *Initia iuris ecclesiastici Protestantium*. Non seulement la science du droit canon évangélique se trouve, selon un mot du luthérien Herbert Wehrhan, dans une impasse, mais, en vertu des prémisses mêmes du luthéranisme, elle y est par la force même des choses. La distinction entre ce qui est *iure divino* et *iure humano* est reconnue de plus en plus comme « problématique » dans le protestantisme, allemand surtout (cfr par ex. dans *Evangelisch-Lutherische Kirchenzeitung*, 15 sept. 1955, p. 280, sur

les travaux du *Theologischer Konvent Augsburgischen Bekenntnisses*). La position de Sohm, selon qui le droit canon n'est pas conciliable avec la nature de l'Église et tout droit chrétien contradiction dans les termes, et celle de Brunner, pour qui toute institution est une apostasie, rencontrent maintenant partout de l'opposition. Mais comment le protestantisme sortira-t-il de l'impasse ? Fondamentale est, certes, la pensée de l'A. que l'« institution » est donnée par l'institution même des sacrements (p. 120). D. T. S.

H. E. W. Turner. — The Pattern of Christian Truth. (The Bampton Lectures of 1954). Londres, Mowbray, 1954 ; in-8, XII-508 p., 42 /-.

Ces Bampton Lectures de 1954 s'attaquent à l'important problème du développement doctrinal dans l'Église ancienne. Elles paraissent à un moment où semble se manifester un renouveau d'intérêt pour ces questions, comme l'ont montré en des sens divers les études de Canon Rich et de R. P. C. Hanson. L'A. envisage d'abord plus spécialement les relations entre l'orthodoxie et l'hérésie dans l'Église des premiers siècles. Il rejette à la fois la conception traditionnelle, trop statique, et la position critique de certains érudits allemands où l'orthodoxie se confond avec une perversion graduelle de l'Évangile. Il s'oppose en particulier à W. Bauer pour qui l'orthodoxie formelle ne serait qu'un mouvement de minorité, qui, sous le contrôle épiscopal, ne l'aurait emporté qu'assez tardivement sur le flot adverse. Le point de vue de l'A. est donc une manière très « orthodoxe » d'envisager le développement des dogmes : il conçoit ce dernier comme un processus d'assimilation et de synthèse, qui garde pour l'essentiel sa pleine autonomie par rapport à l'hérésie. Cela ne manquera pas d'agacer certains libéraux. Après une analyse théologique de l'hérésie elle-même et de ses procédés, l'A. passe dans une seconde partie aux trois fondements de la vérité doctrinale : Écriture, Tradition, Raison, le célèbre *funiculus triplex*, classique dans son Église. Cette triade est d'abord envisagée dans ses rapports avec l'hérésie puis, dans des chapitres particuliers, l'A. analyse l'usage qu'a fait l'orthodoxie de chacun de ces trois éléments. On voit la masse de problèmes étudiés ici : la formation du canon, la méthodologie de l'exégèse patristique d'une part, le rapport de la tradition avec l'Écriture, la règle de foi, le développement des symboles, enfin le rôle de la philosophie et de la dialectique chez les Pères. L'A. apporte une solution nuancée et alerte, basée sur une connaissance avertie d'une bonne part de la littérature contemporaine. Cependant en « Central Churchman », il ne voit pas que la synthèse doctrinale définitive ait été au-delà de l'orthodoxie trinitaire et christologique à laquelle il demeure d'ailleurs fermement attaché, comme le montrent les doxologies en forme qui terminent certains chapitres. Pour le reste, en particulier en matière sacramentelle, on attend encore une « définition chalcédonienne » qui ferait sans doute la synthèse entre les éléments catholiques et protestants. — L'A., notons-le, est un défenseur de la théorie du « bene esse » de l'épiscopat. Il rejette évidemment le développement au sens de Newman et de l'Église catholique et qui irait jusqu'à inclure une synthèse mariologique. Nous pensons que beaucoup auraient intérêt à méditer cette étude remarquable, même si l'érudition parfois un peu encyclopé-

dique de l'A. risque en certains cas d'être prise en défaut ou si l'une ou l'autre des dernières conclusions paraissaient surajoutées. L'A. eût pu aider le lecteur un peu trop flatté en lui offrant au bas des pages des références moins sommaires. D. H. M.

Jean Michel Hanssens. — Aux origines de la Prière Liturgique. Nature et Genèse de l'Office des Matines. (Analecta Gregoriana, LVII). Rome, Université grégorienne, 1952 ; in-8, 126 p.

L'étude du P. H. est née « comme une contrepartie » de la thèse de dom Froger sur les origines de Prime. L'A. défend la thèse diamétralement opposée à celle-ci. Dom Froger avait voulu voir dans la *novella sollemnitas matutina* instituée vers 380 dans un monastère de Bethléem (fait rapporté par Cassien, *Instit.*, III, 4), les origines, non de l'office monastique de Prime, mais de l'office que nous appelons en Occident aujourd'hui Laudes. La réponse du P. H. est nette : la partie la plus ancienne de l'office canonique du matin est formée précisément des Laudes (surtout des Psaumes 148-150) ; l'office nocturnal (nos « Matines ») est né « de l'amplification d'un office matutinal de Laudes, augmenté d'une sorte d'avant-matines ou de prématines ». Par l'examen de cet office dans tous les rites, l'A. nous montre qu'il s'agit partout d'un office de l'aube, primitivement unique et simple (cfr l'Orthros byzantin) et dont la division en Matines et Laudes est « le résultat d'une tendance propre aux monastères occidentaux ». La partie la plus ancienne de l'office matutinal offre d'ailleurs une identité de structure avec le lucernaire. L'A. examine longuement les assertions de dom Froger et, à la lumière d'un nombre impressionnant de documents, conclut pour leur invraisemblance. Pour notre part, nous souscrivons volontiers à la thèse de l'A. et nous nous réjouissons de ce qu'un savant connaisseur des rites orientaux tel que le P. H. ait mis tant de zèle à défendre une institution liturgique aussi vénérable que l'Orthros et les Laudes. Bien sûr, beaucoup de questions restent obscures, celle, p. ex., de l'apport monastique à l'office canonial, celle des veillées nocturnes partielles ou totales, celle de l'emploi du psautier, celle même de la distinction des Matines et Laudes en Occident, celle aussi des origines juives de la célébration matutinale. Au-delà de la controverse, l'A. touche à des problèmes historiques susceptibles d'influencer le mouvement actuel en faveur d'une réforme du bréviaire romain, et les essais tentés par le P. H. pour distinguer les éléments cathédraux et les éléments monastiques nous semblent répondre à une des préoccupations les plus fondamentales qui devraient guider pareille réforme. D. N. E.

Anaphorae syriacae. Vol. II, fasc. 2 continet : XIV, Anaphora sancti Jacobi, fratris Domini, ed. **O. Heiming** ; XV, Anaphora minor S. Jacobi, ed. **A. Raes** ; XVI, Anaphora Gregorii Joannis, ed. **A. Raes.** Rome, Pont. Institut. Oriental. Studiorum, 1953 ; in-4, 124 p.

Ce nouveau fascicule des anaphores syriaques publiées sous la direction du P. Raes, nous offre d'abord l'édition critique de la liturgie de saint Jacques dans sa version syrienne. On sait toute l'importance de cette tanaphore dans l'histoire de la liturgie. Bien que sa langue originelle soi

le grec, elle nous met en contact avec les rites primitifs des vénérables Églises de Jérusalem et d'Antioche. Déjà dom B. Mercier avait donné dans la *Patrologie orientale* une édition critique du texte grec et nous connaissions, d'autre part, la version syriaque grâce aux traductions sérieuses, mais encore insuffisantes, de Renaudot puis de Brightman, comme aussi par l'édition qu'avait donnée A. Rücker, en 1923, de la recension de Jacques d'Édesse de cette anaphore. Rücker préparait depuis longtemps déjà l'édition critique que nous livre aujourd'hui le P. O. H. L'éminent liturgiste de Maria-Laach a fait précéder son édition de 25 p. d'introduction retraçant l'histoire des mss. et du texte de la version syriaque. On y constate que le texte syriaque offre très souvent des leçons plus simples que les divers mss. grecs qui nous ont été conservés. Dom O. H. en conclut que la version syriaque se base sur un texte grec beaucoup plus ancien que celui que nous a conservé le ms. du Vatican. Nous ajouterons que les fragments de la version copte sahidique que nous ont conservée les débris d'intercession contenus dans le *Grand Euchologe du Monastère Blanc* (cf. p. 133, l. 1 à 10) corroborent ce point de vue. — A la suite du travail de D. O. H., le P. Raes a édité lui-même deux autres versions de l'anaphore de saint Jacques. La première est une abréviation due sans doute à Bar-Hebraeus ; la seconde, brève elle aussi, n'a que de lointains rapports avec la liturgie de saint Jacques. — La publication de ce nouveau fascicule du t. II fait vivement souhaiter la marche rapide de cette belle édition des anaphores syriaques dont les liturgistes savent toute l'utilité.

D. E. L.

Mélanges liturgiques recueillis parmi les oeuvres de **Dom Lambert Beauduin** à l'occasion de ses 80 ans. Louvain, Mont César, 1954 ; in-8, 268 p.

Dom Bernard Capelle. — Travaux liturgiques de Doctrine et d'Histoire. I. Doctrine. Ibid., 1955 ; in-8, 282 p.

Le recueil d'études de D. L. Beauduin renferme en une 1re partie, les *Principes du Mouvement liturgique*, la brochure *La piété de l'Église* dont on a dit, lors de sa parution, qu'elle valait son poids d'or, et l'*Essai de Manuel fondamental de liturgie.* Ces travaux, quoique déjà anciens, n'ont pas vieilli et établissent avec une fermeté et une clarté qui n'a pas été dépassée ce que l'on pourrait appeler la théologie de la liturgie. La 2e partie, *Le cycle liturgique*, comprend cinq études sur le temps de l'Avent, la fête de la Noël, le carême, le mystère pascal vécu et la Pentecôte. La troisième, *Questions diverses*, nous présente un travail sur *La liturgie au Concile de Trente*, un second sur *L'esprit paroissial dans la tradition* et un troisième sur *L'Occident à l'école de l'Orient.* Ces études sont également très suggestives, particulièrement l'avant-dernière, qui devrait retenir l'attention de tous ceux qui se penchent sur le problème de la paroisse et de son adaptation aux besoins de l'apostolat moderne. Quant à la dernière, elle n'est pas seulement une précieuse indication de la voie qui, du mouvement liturgique a conduit le vénérable jubilaire à l'étude de l'Orient et au mouvement unioniste, mais elle nous montre encore comment il comprenait une des conditions d'un renouveau liturgique fécond, le recours aux leçons que nous donne l'Orient pour qui la vie liturgique reste une réalité dans tout le peuple chrétien.

Les travaux liturgiques du R[me] P. D. B. Capelle continuent en l'approfondissant le sillon si bien creusé. Le volume reprend les principales études parues dans les *Questions liturgiques et paroissiales*, et les groupe en trois sections : *Culte intégral du Corps mystique, Liturgie sacramentelle, Commentaire des collectes dominicales du missel romain.* Toutes ces contributions, au nombre de vingt-cinq, mettent puissamment en relief que la liturgie n'est ni plus ni moins que la vie chrétienne vécue avec le Christ ou plutôt vécue par le Christ dans chacun de ses membres. Toutes ces études sont de première valeur. Citons seulement quelques titres : *Pur christianisme et liturgie, Liturgie et progrès moral, Liturgie permanent soutien de la foi, La hiérarchie des actes eucharistiques, L'intellectualité religieuse du croyant et la messe, Communion et vie spirituelle, Esprit et principe du décret de Pie X sur la communion des enfants.* Nous attendons impatiemment le ou les volumes ultérieurs. D. E. M.

Archbishop Roberts, S. J. — Black Popes. Authority : its Use and Abuse. Londres, Longmans, 1954 ; in-16, XII-140 p., 8/6.

Mgr Roberts a tous les droits de nous parler de l'autorité des supérieurs (mais lui-même dirait : « des pères ») et de l'obéissance des fils. C'est un prélat qui, s'oubliant lui-même, a provoqué l'heureuse et géniale solution d'un problème insoluble — celui de l'archidiocèse de Bombay — et donné à l'Inde son premier cardinal. S. Exc. a pénétré jusqu'au fond l'idéal ignatien de l'obéissance parfaite : franche, intelligente, sans aucune trace de servilité, et d'autre part, de l'autorité qui doit en conscience se donner constamment des peines infinies pour se « recommander ». Ce livre est émaillé de maximes dont on aimerait citer ici une vingtaine, tellement elles sont frappantes. On ferme avec regret ce petit livre extrêmement riche, avec regret parce que, malgré sa doctrine, sa perspicacité et son expérience, Mgr Roberts, pas plus qu'un autre, n'a de remède pour les abus et les incompétences dans l'exercice de l'autorité. D. G. B.

J. Zurcher. — L'Homme, sa nature et sa destinée. Essai sur le problème de l'union de l'âme et du corps. Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1953 ; in-8, 211 p., 108 fr. b.

M. Z. retrace, depuis les ancêtres présumés de Pythagore et de Platon jusqu'à Descartes, la philosophie du postulat dualiste « âme-corps ». Il s'efforce ensuite, en partant du postulat de leur unité, d'édifier une anthropologie moins coutumière, qu'il affirme chrétienne. On sera certes rebuté par certaines affirmations brutales et par quelques jugements sans nuances. « La croyance en l'immortalité de l'âme se trouve être le premier postulat antinomique qui s'oppose d'emblée à toute solution du problème de l'union de l'âme et du corps » (p. 56) ; ce postulat est « la suprême exaltation de l'orgueil humain » et « l'illusion la plus présomptueuse » (p. 201), « une illusion trompeuse » et qui « fausse à la base l'image chrétienne de l'homme » (p. 202). Mais, peut-être, faut-il s'entendre : l'âme, selon l'anthropologie de M. Z., n'est pas « l'un des éléments constitutifs de l'homme, mais bien l'homme lui-même en tant que vivant, capable d'une activité spirituelle » (p. 194). C'est à partir de cette définition

qu'il faut entendre les négations un peu âpres de l'A. Si cela choque, c'est sans doute à cause de cette âpreté, mais c'est aussi parce que nous parlons de l'âme — et nous la pensons — selon des catégories séculairement « dualistes ». Si nous comprenons bien, quand M. Z. parle de l'immortalité de l'âme, il entend : du composé humain.

Faire le procès du dualisme est une chose excellente, au moins dans l'intention. On approuvera telles formules : « la lutte (ne se trouve pas) entre l'âme et le corps (mais) entre la loi de l'enteudement, impuissante par elle-même, et la loi du péché dont nous sommes captifs » (p. 185) ; on ne pleurera pas les coups portés à l'angélisme et aux spiritualités d'évasion. Mais telle caricature ne vaut que comme caricature (p. 54) et une réflexion de ce genre fera sourire : « la croyance en l'immortalité native et essentielle de l'âme humaine est en particulier l'une des causes du peu d'empressement que l'on met d'ordinaire à rechercher un changement de nature et une vie spirituelle véritable » (p. 201). On aurait cru le contraire... Ajoutons, pour la documentation de M. Z., que si Justin (*Dial.*, 5, 3) et Théophile d'Antioche (*ad. Autol.* 2,24) appuyent sa thèse, il serait inexact de retarder jusqu'à Tertullien (p. 54, n. 1) l'affirmation de l'immortalité de l'âme : Irénée, déjà, la soutient fermement (p. ex. *Adv. haer.*, V, 7, 1).

D. B. R.

J. M. Oesterreicher. — Sept philosophes juifs devant le Christ, trad. de l'américain par M.-J. Béraud-Villars. (Coll. « Foi vivante »). Paris, Éd. du Cerf, 1955 ; in-12, 614 p.

Cet ouvrage contient une brève analyse de l'œuvre philosophique de H. Bergson, E. Husserl, A. Reinach, M. Scheler, P. Landsberg, M. Picard et Ed. Stein. Dans son exposé, l'A. a uni à une belle érudition, mise en relief par J. Maritain dans son Avant-propos, une agréable clarté. On doit trouver dans ce livre un démenti à cette opinion suivant laquelle *l'intelligentsia* juive porterait toute la responsabilité de la tendance matérialiste en philosophie. Bien plus, on y sent que le « peuple élu » s'ouvre à la bonne nouvelle. Le témoignage de l'Apôtre sur le zèle de ses frères (*Rom.*, 10, 2) manifeste ici toute sa valeur. A la vérité, c'est plutôt comme prêtre que comme érudit que l'A., israélite lui-même de race, se met à la tâche. — Le titre original américain de l'ouvrage était *Les Murs s'écroulent :* une élite juive, en effet, est en train de reconnaître le Christ comme le vrai Messie, et c'est là le sens profond de ce livre. D. J. E.

Walter Galenson. — Labor Productivity in Soviet and American Industry. New-York, Columbia Univ. Press, 1955 ; in-8, XIV-272 p., 5,50 dl.

Grand spécialiste des questions du travail, l'A. nous donne une étude très sérieuse et pénétrante de la productivité en URSS et en USA. L'ouvrage est basé sur des données officielles et nous présente un tableau saisissant des deux systèmes, dont l'un est basé essentiellement sur les plans et l'autre sur les réalisatious qui profitent à la population. P. K.

J. B. Segal. — The Diacritical Point and the Accents in Syriac. (London Oriental Series, vol. 2). Londres, Oxford U. P., 1953 ; in-8, XII-180 p.

Ce petit livre se distingue par sa clarté et sa méthode. Il n'était pas facile en effet, d'exposer succinctement l'essentiel des différents systèmes de notation des voyelles et des divers signes diacritiques des manuscrits syriaques, sans tomber soi-même dans le maquis. — L'A. ne s'est pas lancé non plus dans le dédale des théories et des hypothèses, bien que les grammairiens syriens, qu'il a consultés, auraient pu lui en donner le goût. Son livre s'adresse à l'étudiant « and especially to the beginner » (préface). Il n'a pas la prétention de donner une réponse aux multiples problèmes que posent la vocalisation du syriaque et les divergences entre les dialectes orientaux et occidentaux. Il reste encore bien du travail à faire ! Et il faudra nécessairement le baser sur autre chose que les seuls manuscrits datés (critère sans grande valeur) et tenir compte des renseignements précieux que nous fournit la transcription des termes et des noms propres grecs en abordant l'étude de la phonétique. L'étudiant qui lira le travail de S. ne sera pas dispensé de recourir aux vieilles études dont l'A. s'est largement inspiré, ne serait-ce que la grammaire syriaque de Rubens Duval. Bien qu'il ne divise pas son livre en 2 parties, les 5 premiers chapitres traitent du point diacritique (placé en-dessous ou au-dessus de certaines consonnes et qui a non seulement une valeur diacritique et conventionnelle, mais aussi phonétique) en 3 étapes : avant le VIIe s. ; du VIIe au XIIe s. chez les Syriens occidentaux et orientaux ; enfin au XIIIe s. Dans ce qu'on peut appeler la seconde partie, les 4 derniers chapitres exposent les systèmes d'accents avant le VIIe s., du VIIe au Xe s. dans la Syrie orientale comme occidentale, enfin du XIe au XIIIe s. Les grammairiens ne sont pas négligés : Élie bar Šimaya, Élie de Ṭirhan, Jacques d'Édesse et le célèbre Bar Hebraeus. Après les tables habituelles, on trouve le fac-similé (on eût préféré des photographies) de cinq manuscrits datés de 411, 532, 615, 719, 899.

D. J. B.

II. HISTOIRE

F.-M. Abel, O. P. — Histoire de la Palestine depuis la conquête d'Alexandre jusqu'à l'invasion arabe. T. II. De la guerre juive à l'invasion arabe. (Coll. Études bibliques). Paris, Gabalda, 1952 ; in-8, X-406 p., 1 carte.

Le second volume d'une Histoire de Palestine dont le mérite n'est plus à dire, intéresse particulièrement les byzantinistes. Il y est détaillé par le menu, tant le drame des controverses religieuses que les péripéties militaires d'un pays perpétuellement disputé. Le cadre chronologique n'assombrit pas les traits du mouvement des idées. L'évolution des problèmes religieux et des querelles dogmatiques se déroule avec une remarquable sûreté dans la synthèse et l'appréciation des mobiles. A côté d'une abondante érudition de l'histoire profane de l'Empire romain, l'A. décrit avec précision le rôle tenu dans l'histoire par les hommes d'Église. L'œuvre littéraire des Pères de l'Église est également analysée sous cet angle. La vie culturelle trouve aussi sa place dans ce volume, les lettres et la philosophie sont retenues, en particulier l'importance des édifices datant de cette époque et leur décoration de mosaïques. Une carte situe les lieux cités selon leurs désignations byzantines. D. M. F.

M. Ward. — The Byzantine Church. An Introduction to the Study of Eastern Christianity. Madras, Christian Literature Society, 1953 ; in-8, XX-236 p., 15/-.
R. Guerdan. — Vie, grandeurs et misères de Byzance. Paris, Plon, 1954 ; in-12, IV-270 p., ill., 990 fr. fr.

Le premier de ces livres est une très honnête production, une introduction sérieuse, bien documentée et en général judicieuse, à l'histoire de la chrétienté byzantine, destinée surtout à des étudiants en théologie. Mais pour faire comprendre le développement du christianisme dans l'Empire d'Orient, l'A. a eu l'heureuse idée de lier cette évolution à l'histoire générale de Byzance ; c'est sa première partie. La deuxième embrasse dans leurs grandes lignes les différents courants de la théologie, et la troisième traite de la piété : spiritualité monastique, missions, liturgie. Tout le long de son traité M. W. fait preuve de science, de sympathie, mais aussi de sens critique. La note de la p. 203 sur l'épiclèse ne nous semble pas du tout exacte.

Le second ouvrage est tout différent. Il nous apporte une documentation en images — photographies et traits à la plume — qui doit être unique ; mais à côté de cela, un texte peu intéressant écrit sur un ton plaisant qui fatigue sans rien apporter. On a relevé ailleurs la bourde du *Prêt* (sic) *spirituel* de Jean Moschos (p. 106). Cela donne une idée adéquate du niveau du livre, mais répétons-le : les images sont admirables.

D. G. B.

Norman H. Baynes. — Byzantine Studies and other Essays. Université de Londres, Athlone, 1955 ; in-8, XI-392 p., 35 s.

Ce fut une heureuse initiative du département d'histoire de l'université de Londres que de réunir en un seul volume cette trentaine d'articles, conférences et comptes rendus écrits par l'ancien maître vénéré, entre les années 1910 et 1951. Ils concernent tous d'une certaine façon le passage de l'état romain à la civilisation chrétienne avec ses survivances hellénistiques dans de nombreux domaines : le monde de pensée de la Nouvelle Rome, ses rapports avec Alexandrie, les icones avant l'iconoclasme, etc., autant de sujets où partout on remarque l'historien excellent et prudent. Comme beaucoup de professeurs d'histoire byzantine, M. Baynes était devenu théologien par la force des choses. Malheureusement la maladie l'a empêché de revoir ses études et de les mettre entièrement à jour ; quelques rares corrections ont été apportées de-ci de-là. D. I. D.

Steven Runciman. — The Eastern Schism. A Study of the Papacy and the Eastern Churches during the XIth and XIIth centuries. Oxford, Clarendon, 1955 ; in-8, VII-189 p., 21 s.

Nous présentons ici sept conférences données au *Magdalen College* d'Oxford en 1954. La question des controverses entre les Grecs et les Latins était jadis surtout l'affairè des théologiens. De même que les guerres ne débutent pas sur le champ de bataille, ainsi le schisme oriental n'a pas été non plus uniquement le domaine des militants de la théologie. L'A. a voulu montrer comment la conjoncture des événements politiques

et les préjugés et l'amertume excités par eux ont contribué pour une part très large à la divergence croissante dans les idées chez les Orientaux et chez les Occidentaux. Ses sympathies personnelles vont à Byzance, il le dit expressément. Si maintenant il n'est pas possible de trouver des termes qui permettent de guérir la rupture, il y a toujours moyen de diminuer la mauvaise volonté de part et d'autre. Par une compréhension plus totale des sentiments et des traditions réciproques, les Églises peuvent être amenées à une entente plus étroite. M. Runciman insiste à bon droit sur le grand rôle qu'ont joué les croisades dans l'élargissement de la rupture. Remarquons que la fonction d'un concile œcuménique n'était et n'est pas de confirmer ou de promulguer des définitions papales (p. 10). P. 42 et 185 il faut lire *Moyenmoutier* au lieu de Mourmoutiers.
D. I. D.

E. Amand de Mendieta. — La Presqu'île des caloyers : le Mont-Athos. Bruges, Desclée de Brouwer, 1955 ; in-8, X-390 p., une carte, 240 fr.

J. Lacarrière. — Mont Athos, montagne sainte. Paris, Seghers, 1954 ; in-4, 96 p., une carte, ill.

Encore des livres sur le Mont Athos ! Mais n'en déplaise à leurs auteurs, ni l'un ni l'autre ne sont celui qu'on attend. Le second ouvrage est un recueil d'héliogravures tout à fait superbes sur quelques aspects — pittoresques, il va sans dire — des choses et personnes de la Sainte Montagne. Le peu de texte qu'il y a est moqueur, dans son effet global.

Le premier ouvrage a des prétentions, et il peut les défendre avec succès. Le lecteur se trouve devant un curieux mélange de renseignements exacts, techniques ou historiques, rigoureusement contrôlés avec toutes les autorités citées à l'appui, et d'autre part des descriptions amusantes et piquantes d'expériences vécues où le style oscille entre le badinage et des envolées lyriques. L'appréciation du livre devient de ce fait très difficile : ce n'est ni un simple récit de voyage, ni non plus et de façon homogène une étude sérieuse sur le véritable Athos. On peut dire, en tout cas, que nous sommes ici en présence d'un répertoire bibliographique sur l'Athos vraiment indispensable. Signalons à ce sujet la traduction anglaise de l'étude du R. P. Basile Krivochéine éditée en 1954 par le E. C. Q. (à ajouter p. 39), et la curieuse omission (p. 382) du titre du troisième tome de la *Prière des Églises de rite byzantin.* Voici donc le plan du livre : *Brève histoire du M. A.*, *Constitution juridique actuelle* (plutôt neuf, commode, utile, au point), *Les monastères souverains et leurs dépendances,* six chapitres du journal de voyage de l'A., un dernier chap. : *L'Idéal mystique et ascétique du caloyer athonite.* Outre le bagage traditionnel et indispensable — paraît-il — de tout livre sur l'Athos : nourriture, propreté, hygiène, obscurantisme, routes, beauté de la nature, rudesses des ermites, personnalités que jamais on ne se permettrait sur des moines de ses compatriotes, etc., etc., la partie *Journal* contient aussi des passages plus importants, sur le sens des régimes cénobitique et idiorrythmique, par exemple. La partie historique, qui abonde en redites — soit noté en passant —, est précieuse pour la masse de références qu'elle fournit à des articles de revues et autres études particulières. La conclusion sur l'idéal monastique laisse

rêveur. Ce que l'A. y dit et dit bien, est sans doute vrai, mais serait-ce là l'essentiel de ce qu'il faudra quand même finir par dire un jour sur le monachisme tout court, le monachisme oriental en général, et le monachisme oriental athonite en particulier ? Maintenant que l'A. nous permette quelques remarques de détail.

Que dirait-il d'un concours pour trouver le nombre exact de références à l'interdiction des imberbes et des animaux femelles ? P. 124, 3e alinéa : il y a ici une inconséquence ; p. 129, ce carême commence le 15 novembre ; pourquoi l'A., comme d'ailleurs tous les Occidentaux, écrit-il : *Tzimiskès* ? L'orthographe grecque est *Τσιμισκῆς* (*Τσιμισχῆς*). A chaque page son ouvrage pose le problème non encore résolu d'un système de transcription pour le grec moderne. On trouve côte à côte : *Haghion*, *Panaghia*, *Panayotis*, Grigoriou (η = i), Xéropotamou (η = é) ; Élie se dit en grec Ilias (p. 116, etc.). Nous n'avons trouvé qu'une coquille dans les mots grecs du texte (p. 3) ; il y en a davantage dans la Bibliographie et dans les textes allemands ; en français elles commencent dès la feuille de garde. Pour conclure, nous tenons à dire que, malgré certaines réserves importantes, nous avons grandement apprécié ce livre dont nous remercions et félicitons l'A. D. G. B.

W. Ullmann. — The Growth of Papal Government in the Middle Ages. A study in the ideological relation of clerical to lay power. Londres, Methuen, 1955 ; in-8, XVIII-482 p., 42/-.

Ce gros livre est digne du grand médiéviste qu'est l'A. L'amplitude même de son ouvrage en rend impossible ici un compte rendu détaillé. Dans une Introduction sont analysés les débuts : principe d'un gouvernement fonctionnel dans le corps qu'est la société chrétienne, distinction entre sacerdoce (organe directenr divinement ordonné) et empire (organe divin lui aussi, mais *dans* le corps), et rôle capital de saint Gélase en établissant ce principe, de Justinien Ier et de Grégoire Ier, de Justinien II et de Serge Ier, et, sous ce dernier, fruits abondants portés par la romanisation de l'Europe occidentale, résultat des travaux de Grégoire. Ensuite viennent *l'Émancipation de la Papauté vis-à-vis de l'Empire* (conflit Francs-Byzantins), *Charlemagne, l'Idée franque après Charlemagne, Symbolisme dans les cérémonies de couronnement au IXe siècle, l'Age du pseudo-Isidore, Trois papes du IXe siècle, l'Hégémonie impériale, Grégoire VII, la Cour pontificale, la Théologie légiste, Défense de la thèse laïque, Énoncé définitif du thème hiérocratique* (Honorius de Cantorbéry, Jean de Salisbury, Bernard de Clairvaux, Hugues de Saint-Victor). « Le schéma hiérocratique de la papauté est un essai gigantesque pour exprimer l'Écriture et tout particulièrement la doctrine paulinienne en termes de gouvernement. Les moyens pour effectuer ce gouvernement seraient ceux du droit, « romain » dans toutes les acceptions du terme. Les *claves caelorum* se trouvaient transformées en *claves iuris* » (p. 448). M. U. ne possède pas seulement une somme formidable de faits, il a — et c'est tout aussi important — une vue profonde qui interprète et vivifie les faits. A noter : p. 12, n. 1 : pour être intelligible la citation devait commencer : « ... ut catholica fides, quae sola » ; p. 14, n. 1, l. 2, lire : « non solum *ad* mundi regimen » ; p. 16, n. 3 : les mots *divinum numen* que l'A. semble avoir pris comme acc.,

sont certainement au nom. Ce livre, avec son insistance sur la *fin* de l'exercice d'autorité et de pouvoir, nous a beaucoup éclairé. C'est un des rares livres qu'il faut avoir lus. D. G. B.

C. E. Smith. — Innocent III, Church Defender. Bâton Rouge, Louisana State Univ. Press, 1951 ; in-8, X-204 p.

L'A. nous est connu par son étude sur les interventions pontificales en matière matrimoniale au moyen âge (*Ir.*, XXIII, 1952, p. 108). Dans le présent volume il emploie la même méthode que précédemment : la description d'un grand nombre de cas où le pape est intervenu. Tout cela est assez intéressant comme vue sur la diplomatie romaine, mais, disons-le, peu profond. L'A. ne va guère au-delà du texte même de la correspondance papale ; c'est ainsi qu'il expédie les affaires de Hongrie en dix pages et celles de Bulgarie en huit. On ferme le livre en se demandant quel est exactement le but qu'il a poursuivi. D. G. B.

S. Wood. — English Monaateries and their Patrons in the Thirteenth Century. Londres, O. U. P., 1955 ; in-8, VIII-192 p., 21 /-.

L'A. donne ici les résultats d'une étude technique sur le droit de patronage en Angleterre en ce qui concerne les monastères : son existence, son origine, sa transmission avec les terres monastiques ; les conflits ; les droits reconnus aux patrons par les droits civil et canonique dans les élections d'abbés, les vacances ; les obligations assumées de part et d'autre. Ce lien réciproque de patron et communauté était surtout étroit chez les moines noirs et les augustins, beaucoup plus lâche ou inexistant chez les ordres exempts de Cîteaux et de Prémontré, inexistant normalement chez les gilbertins. D. G. B.

W. A. Pantin. — The English Church in the Fourteenth Century. Cambridge, University Press, 1955 ; in-8, XII-292 p.

Dans ce volume, qui reprend les *Birkbeck Lectures* de 1948, l'A. n'a pas voulu donner un tableau complet, mais plutôt brosser quelques toiles plus détaillées. Son ouvrage comporte trois parties : Église et État, Vie intellectuelle et controverses, Littérature religieuse. Dans la première, M. P. analyse les catégories d'hommes qui formaient les cadres de l'Église (proportion d'universitaires, religieux, fonctionnaires royaux et papaux dans l'épiscopat, par exemple), les procédés de nomination, les relations de l'Angleterre chrétienne avec la papauté. Ici et dans tout le livre, l'A. montre que l'*Ecclesia Anglicana* du XIVe s. était tout autre chose que l'Église anglicane du XVIe et de nos jours. — La deuxième partie examine les institutions de l'enseignement, les matières en dispute et quelques personnalités marquantes, surtout parmi les moins connues. La littérature religieuse examinée dans la troisième partie est composée de manuels en latin et en langue vulgaire destinés à l'instruction du clergé paroissial, de traités d'ascétique et de morale en anglais et d'écrits mystiques. Tout le monde peut lire ce livre de grande classe et présenté dans une impression qui fait honneur à l'éditeur. D. G. B.

Fr. Wendel. — Calvin, sources et évolution de sa pensée religieuse. Paris, Presses universitaires de France, 1950 ; in-8, 292 p., 600 fr. fr.

Depuis le début de ce siècle on a publié un très grand nombre d'études sur Calvin et sa doctrine, mais il manquait une synthèse, fût-elle très générale ; c'est à ce besoin qu'a voulu satisfaire M. W. Cet ouvrage est, en effet, une excellente introduction, aussi bien pour la biographie que pour la théologie de Calvin. La première partie décrit dans tous ses stades la vie du Réformateur. L'A. est resté parfaitement objectif, sans pour autant escamoter les faiblesses, voire les défauts de son héros. La deuxième partie traite de la doctrine théologique. Le chap. I parle des éditions successives, des sources et du but de l'*Institution chrétienne*. Signalons en passant que M. W. préfère l'édition de 1560 à celle de 1541, pour des raisons théologiques notamment. Quant à la question importante et peu claire des sources, l'A. se montre très prudent, tout en affirmant que Calvin n'a pas puisé dans ses seules réflexions personnelles. Il met l'accent sur saint Jean Chrysostome et saint Augustin et constate, avec beaucoup d'autres d'ailleurs, l'influence de la scolastique et surtout de la philosophie nominaliste, particulièrement dans sa doctrine de Dieu et aussi par exemple dans l'interprétation de la passion du Christ. Très importante fut l'influence de Bucer ; chose peu étonnante lorsqu'on connaît l'amitié qui unissait ces deux hommes. Aussi les éléments principaux de l'organisation de l'Église, par exemple, se trouvent-ils déjà dans des écrits antérieurs de Bucer. Par contre M. W. est d'avis que Calvin dépasse largement le théologien strasbourgeois en ce qui concerne la prédestination, pour interpréter d'une manière personnelle les textes de saint Augustin dont on sait les résultats. Suit un exposé de toute la doctrine avec de nombreuses citations, surtout de *l'Institution*. Une bibliographie imposante donne une plus grande valeur encore à cet ouvrage. D. P. B.

P. G. Lindhardt. — Den nordiske Kirkes historie. (Histoire de l'Eglise nordique). Copenhague, Nyt Nordisk Forlag A. Busck ; in-8, 323 p.

Il ne semble pas que cet aperçu bien équilibré sur l'histoire de l'ensemble des cinq églises « nordiques », divisé pour chacune en six époques, ait été suivi ou remplacé. Les manuels d'histoire ecclésiastique récents de Brilioth et Koch-Kornerup, pour la Suède et le Danemark, restent, malgré de sérieux progrès dans ce domaine, forcément encore assez particularistes. — Aussi faut-il souhaiter que l'A., polémiste ardent, puisse retrouver assez de sérénité pour développer ses cours universitaires d'Aarhus, les mettre à jour et surtout, introduire à côté de l'histoire générale fort bien menée des institutions et tendances sociales, celle des courants théologiques, qui fait si gravement défaut pour ces pays. C. D. R.

Gösta Hök. — Zinzendorfs Begriff der Religion. Uppsala, Lundequist 1948 ; in-8, 221 p.

Zinzendorf-Gedenkbuch. Éd. par Ernst Benz et Heinz Renkewitz. Stuttgart, Evangelisches Verlagswerk, 1951 ; in-8, 202 p.

L'étude du théologien d'Uppsala s'est déjà montrée stimulante pour la *Zinzendorf-Forschung*. Elle ne manque pas d'originalité et s'oppose

aux interprétations habituelles qui voient en Zinzendorf d'abord le luthérien et piétiste, alors que pour Hök, il est un spiritualiste sans grande dépendance par rapport à la théologie de la Réforme. Dans le *Gedenkbuch* on trouvera une contribution de Heinz Renkewitz où cette façon de voir est soumise à un examen critique. Ce recueil nous montre Z. surtout comme une figure d'envergure vraiment œcuménique. L'étude du prof. Ernst Benz, *Zinzendorfs ökumenische Bedeutung*, est à ce point de vue révélatrice et intéressante à lire. W. H.

Heinrich Bornkamm. — Martin Bucers Bedeutung für die europäische Reformationsgeschichte. Gütersloh, Bertelsmann, 1952 ; in-8, 96 p.

Le monde ne connaît encore aucune biographie de Bucer scientifiquement satisfaisante. Bucer, dont l'œuvre n'a nulle part pris une forme stable, a exercé une forte influence dans de multiples domaines et milieux. Il lui manquait certainement la cohérence, mais c'est parce que consciemment il était toujours à la recherche d'une conciliation des contrastes. Chez lui on trouve d'authentiques intentions œcuméniques que l'empereur essaya d'utiliser pour sa politique religieuse. L'A. montre dans ces pages tout l'intérêt de ce personnage : le grand rôle qu'il a joué dans la réforme anglicane et dans le puritanisme anglais. Les écrits de Bucer et sa correspondance attendent encore en grande partie la publication, pour autant que la guerre n'en a pas fait périr les archives. L'A. a dressé une bibliographie qui sera fort utile aux chercheurs. W. H.

Heinrich Hermelink. — Geschichte der evangelischen Kirche in Württemberg von der Reformation bis zur Gegenwart. Stuttgart et Tubingue, Rainer Wunderlich Verlag, 1949 ; in-8, XX-528 p.

Le pays souabe a toujours joué un rôle important dans l'histoire culturelle et spirituelle de l'Allemagne. Une étude historique comme celle que présente ce livre a donc plus qu'une valeur purement locale, surtout parce qu'on y expose l'histoire de la Souabe protestante. Ce n'est pas dans ces régions qu'a commencé le mouvement de la Réforme, mais les nouvelles idées y trouvèrent un accueil empressé et une élaboration origiuale. L'évolution du protestantisme allemand a souvent été grandement influencée de ce côté. Cela vaut tant pour la spiritualité du luthéranisme que pour sa science théologique, en Allemagne et ailleurs, et jusqu'à nos jours. Après la débâcle de 1945 c'est du Wurtemberg que partit le regroupement des luthériens du pays entier. Les perspectives de cet ouvrage sont donc suffisamment larges pour attirer un intérêt général. On sera heureux d'apprendre que sous l'influence et en conséquence des événements résultant de la guerre, les relations entre protestants et catholiques en territoire souabe ont pris des formes plus iréniques que jadis. W. H.

G. Donaldson. — The Making of the Scottish Prayer Book of 1637. Édimbourg, University Press, 1954 ; in-8, VIII-364 p., ill., 25/-.

Les progrès cahotants de la Réforme protestante en Écosse sont connus.

L'ouvrage que nous présentons décrit dans le détail, pour autant qu'une documentation précieuse mais lacuneuse le permet, la genèse du premier livre anglican de la Prière commune publié pour l'Église écossaise. Publié, disons-nous, mais aussi imposé par l'autorité royale de Charles Ier, roi d'origine écossaise, mais aussi mal inspiré dans le gonvernement de son royaume du Nord qu'en Angleterre. L'opposition avait été farouche auparavant, le pays était excédé par la politique gouvernementale en général ; aussi ne fallait-il pas plus pour provoquer un *tolle* général dès que le livre fut employé dans le culte. Le résultat en fut la fin de l'établissement anglican en Écosse. L'A. nous donne d'abord une longue Introduction historique ; ensuite il reproduit le texte même du ***Prayer Book***, et, en troisième lieu, une collation bien établie de ce dernier avec les divers exemplaires du *P. B.* anglais de l'époque sur lesquels ont été faites les corrections manuscrites qui ont servi au livre écossais. D. G. B.

C. E. Vulliamy. — John Wesley. Londres, Epworth, 3e éd. 1954; in-8, X-372 p., 18/-.

M. V. n'a pas de chance. Telle que sa personnalité se dégage de ce livre, ce doit être un homme aux préjugés fortement enracinés, mais son recenseur de ce jour est de la même catégorie... avec toutefois d'autres préjugés ! M. V. croit profondément que le méthodisme est vraiment la religion pure et immaculée, il n'aime ni l'Église d'Angleterre — ne parlons pas de l'Église « papiste » —, ni le calvinisme prédestinatianiste, ni les aristocrates, ni le quiétisme des Frères moraves. C'est son droit. Mais il est également le nôtre de prétendre : 1° que ni tout Oxford ni toute l'Église d'Angleterre ne plongeaient dans un abîme de vice et de paresse au XVIIIe siècle ; 2° qu'il est possible d'appliquer aux anglicans et catholiques d'autres épithètes que « condescending » — ils sont à certains instants capables d'autant de sincérité, de charité, et de vrai christianisme que Wesley lui-même ; 3° que quelque rigide et mécanique que soit la théorie de Calvin, elle mérite un traitement plus sérieux que ne lui accorde l'A. ; 4° que, si parmi les classes aisées Wesley n'a eu guère de succès, il faudrait peut-être commencer par se poser deux questions : *a)* les méthodes de W. étaient-elles adaptées à ce public ? *b)* est-ce que *proportionnellement* l'évangéliste a eu plus de succès même parmi les classes laborieuses ? Il n'a tout de même pas converti ni convaincu de leurs péchés et du salut présent cent pour cent des ouvriers de l'Angleterre, ni même de ceux qui l'ont entendu prêcher. Voilà pour notre critique de l'A., qui, on le voit, partage bien des mauvais côtés des pires hagiographes de l'Église de Rome : noircir au maximum tout ce qui est noir, blanchir le blanc. Wesley est un cas plus délicat. C'était, pour sûr, un homme d'une singulière limpidité d'âme, d'une absolue sincérité et d'une conviction profonde, mais, quand même, un peu moins profonde peut-être que ne le pensent ses admirateurs. Loin de nous en tout cas, la pensée de nier les mérites de Wesley. Nous dirons deux choses seulement : 1° pour un *High Churchman* il est étonnant qu'il ait eu si peu la conviction « catholique » de l'obéissance due à l'Église. Si l'Église contrecarrait ce que W. pensait être l'œuvre de Dieu, tant pis pour l'Église ! C'est pour cela que W. n'était, dans la phrase de Newman, que l'*ombre* d'un saint. 2° W. montra dans de nombreuses circonstances

un manque de jugement et de bon sens littéralement ahurissant. Depuis le début jusqu'à la fin, ses relations — oh, combien honnêtes ! — avec les femmes, culminant en son invraisemblable mariage font, sans exception, une triste impression, ainsi que ses réactions devant les « phénomènes de la conversion » et son règlement pour les malheureux gosses de Kingswood. Nous ne pouvons accepter la position fondamentale du méthodisme résumée dans cette phrase (p. 164) : « Charles (Wesley — frère de John) se laissait conduire par de solides convictions basées sur un fondement purement doctrinal (c.-à-d. objectif), alors que John se guidait par une vision vraie de la divine vérité (c.-à-d. quoi ?) ». Serions-nous du « great » ou du « small vulgar » (pp. 245 ss.) ? Le livre pourtant est à lire. Pourquoi l'A. écrit-il Whitefield pour Whitfield ? D. G. B.

A. B. Webster. — Joshua Watson. The Story of a Layman, 1771-1855. (Church Historical Society). Londres, S. P. C. K., 1954 ; in-8, 176 p., une carte, 15/-.

Joshua Watson est probablement tout à fait inconnu aujourd'hui, même de la plupart de ses coreligionnaires, mais quel homme admirable ! Ce fut un laïc, *High Churchman*, qui, après avoir fait une modeste fortune, ferma son commerce pour s'adonner complètement à la cause de son Église. Sa vie, très bien écrite, est une inspiration et une leçon : une leçon sur la valeur que peuvent avoir tous les dons (*in casu*, une rare compétence en affaires, une compréhension des hommes, une vision de ce qui peut être atteint) lorsqu'ils sont consacrés au service de Dieu ; et une inspiration à imiter ce fidèle serviteur de son Dieu. Watson était un modèle de méthode, de probité et de persévérance dans un travail fatiguant et méticuleux, d'équilibre, de mesure, de bon sens, de conseil. Jamais il n'a tenté l'impossible. Ce qu'il a fait pour l'Église d'Angleterre ? Il s'est trouvé être le membre agissant de tous les comités qui ont fondé des écoles, construit des églises, réformé l'administration ecclésiastique, promu l'effort missionnaire et l'expansion de la Communion anglicane outre-mer. C'était le conseiller des archevêques et des ministres de la Couronne ; c'était le grand homme du laïcat anglican, totalement dévoué, profondément modeste. D. G. B.

C. J. Stranks. — Dean Hook. Londres, Mowbray, 1954 ; in-12, 120 p., 9/6.

Le héros de cette trop brève biographie fut un des grands ecclésiastiques anglicans du XIXe siècle, pasteur, bâtisseur (vingt et une églises, vingt-sept écoles, vingt-trois presbytères en vingt-deux ans), éducateur, mais avant tout et en tout cela défenseur du peuple miséreux et abandonné des nouvelles grandes agglomérations industrielles. C'était un *High Churchman* d'avant le mouvement tractarien, et, avec les premiers représentants de ce dernier à Leeds, il ne s'entendait pas du tout. Sa vie est narrée ici avec grande sympathie et nous l'avons lue avec intérêt et un réel profit.

D. G. B.

Justinian, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române. — Apostolat Social. Pilde şi îndemnuri pentru cler. Bucarest, Éd. de l'Institut biblique et de mission orthodoxe, IIe éd. 1949 ; in-8, X-216 p.

— **Apostolat Social.** Pilde şi îndemnuri în lupta pentru pace. Ib., 1952 ; XIX-520 p.

— **Invăţatura de credinţă creştină ortodoxă.** Ib. 1952 ; in-8, IV-481 p., ill.

Le premier volume des *Exemples et exhortations* du patriarche de Roumanie contient les discours, lettres et articles adressés au clergé ou publiés à différentes occasions depuis 1933 jusqu'en mars 1949. Ceux du deuxième volume, quatrième de la série (cf. *Irén.*, 1954, p. 52) ont été réunis sous le signe de la « lutte pour la paix » et commencent avec la lettre « irénique » de juin 1948 dans laquelle le nouveau patriarche annonce son élection aux Églises orthodoxes sœurs. De fait nous y trouvons presque tout ce qui est sorti de la plume du patriarche depuis cette date ; la véritable « lutte pour la paix » ne commence qu'en 1950 ; aussi beaucoup de pièces n'ont aucun rapport avec cette lutte malgré le titre dont on les fait précéder.

L'Enseignement de la foi chrétienne orthodoxe que nous avions déjà annoncé dans *Irénikon*, 1954, p. 59, a été approuvé par le St-Synode de Roumanie et imprimé par les soins de son patriarche. Ce catéchisme élargi est destiné autant aux fidèles qu'aux ministres du culte. Il remplace la *Confession orthodoxe* du métropolite Pierre Movilă de 1642 qui connut 18 éditions en langue roumaine de 1691 à 1942. La dernière édition fut une édition critique, mais par le fait même incompréhensible aux fidèles d'aujourd'hui. Comme on le sait, cette Confession avait une teinte latine (cf. *Irén.*, 1954, p. 486 s.) qui n'a pas complètement disparu du remaniement profond auquel ce *Catéchisme* a été soumis dans le nouvel *Enseignement*. La division de la matière d'après les trois vertus théologales a été conservée, mais au lieu de 261 questions et réponses nous en avons 931. Aux textes scripturaires on a joint un nombre impressionnant de citations patristiques (environ 600) avec indication des sources, soit d'après les *Patrologies* de Migne, soit d'après une traduction roumaine. Il va de soi que l'explication détaillée de choses du culte, laquelle fait défaut dans la *Confession* comme dans ses modèles latins, a obtenu le développement nécessaire.

D. I. D.

E. Kirsten et W. Kraiker. — Griechenlandkunde. Ein Führer zu klassischen Stätten. Heidelberg, Winter, 1955 ; in-12, VIII-472 p.

Ce nouveau guide de la Grèce a été composé pour remplacer le *Baedeker* périmé et épuisé en librairie, et pour faire mieux que le *Guide bleu* dont la dernière édition — on ne sait pourquoi — n'a tenu que bien peu de compte des découvertes récentes. Les deux AA. ont profité d'une large collaboration de la part d'autres savants de tous pays qui leur ont communiqué non seulement renseignements mais aussi plans, photographies et maquettes, etc. Ce volume est ce qu'il y a de meilleur comme vue d'ensemble sur les sites de la Grèce antique. On y apprend au passage bien des choses utiles sur la Grèce moderne aussi. La matière est divisée selon un schéma régional : Athènes, Attique, Égine, batailles de la Guerre

persique, Delphes, Olympie, Sparte, Corinthe et Sicyon, Argolide, Crète, Cyclades, Sporades, Thessalie et Macédoine, avec un chapitre d'introduction sur les paysages et l'histoire de Grèce et une conclusion : *Les chemins de fer, les routes et les communications maritimes.* Ajoutons à cela des Tables où sont donnés les noms géographiques. Dans un ouvrage de valeur comme celui-ci, nous avons remarqué cependant une grave lacune : l'absence totale de bonnes cartes (alors que les plans sont bons et nombreux). Les noms propres sont traités avec une certaine désinvolture, étant donnés tantôt dans une transcription plus ou moins phonétique du grec moderne, tantôt dans leurs formes classiques latinisées ou germanisées, tantôt dans une transcription littérale du grec antique. Le lecteur peu au courant et sans carte ne pourra guère se retrouver dans mainte description, pp. 377 et suiv. par exemple : Werria-Beroia ; et si Werria, pourquoi Volos au lieu de Wolos ? C'est au IXe s., non pas au VIIIe s., que se place l'activité des SS. Cyrille et Méthode (p. 401). Sur la fig. 108 (p. 419) manquent les indications *Pl.* (p. 414) et *At.* (p. 417) ; on y lit deux fois 26 au lieu de 25 (p. 418) et 26. Pourquoi écrire (p. 37) *Klephthen?* Ni étymologiquement, ni dans la prononciation démotique ce mot n'a autre chose qu'un « t » (κλέπτης > κλέφτης). Mais ce sont là des poussières qui ne parviennent pas à ternir l'éclat du miroir. D. G. B.

Jean Dagens. — Bibliographie chronologique de la littérature de spiritualité et de ses sources (1501-1610). Bruges, Desclée de Brouwer, 1952 ; in-8, 209 p.

Ouvrage indispensable pour l'étude des auteurs spirituels du XVIe siècle et du début du XVIIe. On y trouve la liste des livres parus chaque année, selon l'ordre de leur publication. Cette liste, aussi complète qu'on peut le désirer, indique les éditions de chaque ouvrage avec une brève notice sur les auteurs. On nous donne ainsi, année par année les éditions de la Bible et les publications techniques sur l'Écriture, les éditions des Pères, les écrits spirituels des scolastiques et les œuvres de spiritualité publiées cette année-là. On y a joint les grandes éditions des auteurs anciens dont l'influence a souvent été considérable sur les divers courants de spiritualité. En principe on n'a signalé que les auteurs catholiques. Toutefois les premières œuvres des grands réformateurs sont indiquées, ainsi que celles de ces auteurs spirituels, plus ou moins en marge de l'orthodoxie, qui cependant n'ont jamais donné leur adhésion formelle à la Réforme. Un index alphabétique des auteurs termine le livre. D. E. M.

H. Hunger. — Die Normannen in Thessalonike. (Coll. Byzant. Geschichtsschreiber, 3). Graz, Styria, 1955 ; in-16, 164 p.

Ce troisième tome à paraître dans l'intéressante série des chroniqueurs byzantins en traduction allemande, nous offre le récit palpitant d'intérêt, bouillonnant de vie, où le métropolite Eustathe décrit la prise de Salonique par les Normands en 1185. Ces Normands, venus de l'Italie par voie de Dyrrachium, pénétraient pour la deuxième fois déjà en Macédoine. Eustathe était témoin oculaire et son récit retrouve tout le pathos de la scène décrite. Il nous semble que la traduction n'a rien laissé périr de la vivacité

de l'original. Eustathe ne tarit pas sur les méfaits (trop réels, hélas !) des Latins, et on lira avec sympathie et amusement ses paroles indignées au sujet des cheveux et des barbes des Roméens (p. 124). D. G. B.

Dr. Peter Rassow. — Zeittafeln zur Weltgeschichte. Cologne, Kölner Universitätsverlag, 1949; in-12, 286 p., 7,50 D.M.

Vade-mecum de l'historien, pratique et mis à jour, telle serait une manchette convenant à ces tables. L'A. arrête sa chronologie en janvier 1933. Contrairement au présage des spéculations planétaires de la première page, les articles sont très objectifs et tiennent compte des meilleurs travaux récents. Soucienx de rendre nne physionomie exacte du passé, l'A. est aussi curieux des événements culturels et sociaux importants. Il nous a ouvert une très large Europe, on peut souhaiter qu'il nons montre aussi l'Asie. D. M. F.

English Historical Documents, vol. I, *c*. 500-1042, éd. par Dorothy Whitelock. Londres, Eyre and Spottiswoode, 1955; in-8, XXIV-868 p., cartes, 80 /-.

Voici que paraît le troisième tome de cette importante collection dont nous avons déjà donné les caractéristiques (*Ir.*, 27, 1954, p. 236). Notons ici l'excellente Introduction générale, les notices en tête de chaque extrait, les très nombreux renvois d'un document à l'autre. Tout n'est pas donné ici, il s'en faut, et l'A. est le premier à le regretter, mais tout l'essentiel pour un premier déblaiement — et bien plus que cela — se trouve réuni ici en anglais moderne : *La Chronique anglo-saxonne* au complet jusqu'en 1042 ; de grands extraits de *l'Histoire ecclésiastique* de Bède, d'innombrables chartes, des *Vies* de saints, etc., en tout 240 pièces grandes et petites. Le tout est complété par d'excellentes tables et cartes. La période envisagée va de l'arrivée des tribus germaniques en Angleterre jusqu'à l'accession du saint roi Édouard le Confesseur. Pendant ce laps de temps les Anglo-Saxons sont devenus chrétiens, ont développé une culture remarquable, ont envoyé des missionnaires chez leurs frères de race ; l'Angleterre a évolué jusqu'au point de devenir un royaume unifié. — Ce volume donc présente sous son aspect littéraire la vie de cette Angleterre qui a succédé à la Bretagne gallo-romaine mais qui n'a pas encore reçu sa deuxième infusion de latinité. Celle-ci lui sera apportée par les Normands à partir de 1066. D. G. B.

Dmitrij Tschižewskij. — Altrussische Literaturgeschichte im 11., 12. und 13. Jahrhundert. Francfort s/Main, Klostermann, 1948; in-8, 468 p., cartes, 24 DM.

L'A. donne ici un tableau assez complet de la littérature russe ancienne. En consacrant mainte page à la poésie populaire, il la place dans la période primitive, tandis que de nombreuses œuvres poétiques populaires appartiennent aux époques les plus variées et certaines n'ont été composées qu'au moment où la littérature écrite était déjà florissante. Certains détails sur la composition des chants et d'autres œuvres populaires sont

fort précieux et nous donnent un tableau détaillé de leur formation. — Les pages consacrées au « Dit d'Igor » reflètent la tradition établie sur cette œuvre poétique. Il nous semble que l'ensemble du livre trahit chez l'auteur des préoccupations plutôt philosophiques et sociologiques que philologiques. On pourrait donner à cette Histoire de la Littérature Russe Ancienne le titre de « Tableau de la pensée russe à travers les œuvres littéraires des premiers siècles ». P. K.

Georg von Rauch. — Russland. Staatliche Einheit und nationale Vielfalt. (Veröffentlichungen des Osteuropa Instituts). Munich, Isar-Verlag, 1953 ; in-8, 236 p.

Dans la très intéressante série de recherches sur l'histoire de l'Europe Orientale, éditée par l'Institut pour l'Europe Orientale de Munich, cette étude de Georg von Rauch forme un chaînon important. L'A. donne des aperçus pertinents et fort intéressants sur « les forces et les idées » qui ont forgé la Russie. Relevons, parmi les chapitres, ceux consacrés à l'époque de Jean le Terrible, à la politiqne russe des XVIIe et XVIIIe siècle, aux idées constitutionnelles d'Alexandre Ier, au « panslavisme », à la révolution de 1905, à la Russie « une et indivisible » et au Fédéralisme soviétique. P. K.

Michael F. Florinsky. — Russia : History and Interpretation. New-York, Macmillan, 1953 ; 2 vol. in-8, XVI-628-XXIV + VIII-750-LXXVI p.

Le nom de l'A. est peu connu de la plupart des historiens et nous ignorons s'il a publié d'autres livres sur la Russie. Ses deux gros volumes sont assez décevants. Il semble ignorer tout ce qui a été fait depuis les trente dernières années et ne cite que les œuvres classiques qui datent du début dn siècle. Son auteur préféré est l'historien marxiste Presnjakov. Dans son ensemble l'œuvre de M. Florinsky suit la ligne marxiste en appliquant à l'histoire les principes du « diamat ». — L'A. nie contre toute évidence l'influence de l'Église sur les destinées de la Russie. Il va jusqu'à affirmer que le grand penseur chrétien Nil de Sora était un rationaliste. Il semble ignorer, quand il traite de Maxime le Grec, l'existence du livre de E. Denissoff et négliger d'autre part la grande discussion de principe entre les professeurs M. Lubavskij et Presnjakov sur la formation de la Grande Principauté de Moscou. P. K.

Robert A. Kann. — The Multinational Empire. Nationalism and National Reform in the Habsburg Monarchy, 1848-1918. I : Empire and Nationalities. II : Empire Reform. New-York, Columbia University Press, 1950 ; in-8, XVI-444 + XVI-424 p.

Cet ouvrage, qui suppose connu l'essentiel des faits de l'histoire de la monarchie des Habsbourg au XIXe s., se divise en deux parties. La première traite de l'évolution culturelle et politique de l'idée nationale chez les différents peuples de l'ancienne Autriche-Hongrie ; la seconde, les divers essais de solution proposés entre 1848-1918. — On ne peut reprocher ici à bon droit l'ntilisation massive de brochures-pamphlets généralement

plus révélatrices et suggestives que les documents officiels, pâles et souvent muets. Ceci nous vaut au contraire une série de portraits intellectnels bien réussis ; comme ceux du supranationaliste Eötvös, de Renner et du fédéraliste Popovici. Le prétendu slavophilisme de l'A. qui percerait à travers une objectivité généralement reconnne, se limite en fait à sonligner l'importance de l'élément slave dans l'ancienne monarchie, pour toute solution durable et solide. La foi de l'A. dans le caractère viable d'un dualisme peut même ici étonner. Mais dans nne matière aussi riche, des inégalités étaient inévitables. Signalons entre autres l'absence d'indication sur l'activité panslave fédéraliste antirusse du prince A. Czartorycki ainsi que, d'autre part, l'accentuation démesurée de l'influence russophile de Gaj, plutôt isolée et opportuniste puisqu'elle faisait en même temps appel aux traditions catholiques des Croates. La lacune la plus fâcheuse est de ne pas avoir souligné l'importance nationale des changements dans l'administration ecclésiastique pour les années 50. L'érection d'un évêché orthodoxe roumain avec Saguna comme premier évêque et de l'archevêché grec-catholique de Blaj signifiait bel et bien un affranchissement, tant de la slavisation du côté de la métropolie serbe de Karlovci que de la latinisation par l'archevêque hongrois de Gran. — Dans son ensemble cet ouvrage se présente comme une des meilleures sources d'information pour l'histoire d'un problème qui, pour n'en être qu'un de l'ancienne monarchie austro-hongroise, reste cependant un problème de l'Europe actuelle : faute d'avoir été solutionné, il laisse peser des conséquences funestes sur l'Europe entière et en particulier sur les affaires religieuses et ecclésiastiques de ces pays. A. I.

T. Georgiou. — *Βυζαντινὴ Λειτουργία εἰς ἁρμονικὴν μορφήν.* (*Ἑταιρία Δημιούργικῆς Ἐκκλησιαστικῆς Μουσικῆς*). Athènes, Enoria, 1951 ; in-8, 40 p., 20 dr.

On accueille toujours avec intérêt les efforts tentés un peu partout en vue d'harmoniser à l'européenne les mélodies de l'Église grecque, mais on est forcé d'admettre que jusqu'à présent ces tentatives n'ont donné que peu de résultats, Dans les cas les plus favorables, ou bien la vieille mélodie est complètement modifiée, ou bien l'harmonisation reste insatisfaisante, et bien des fois, hélas ! le musicien ne parvient qu'à combiner ces deux malheurs ! Dans ce cahier, certaines pièces sont assez bien venues, mais celles basées sur la gamme chromatique ne nous disent rien qui vaille. On regrette aussi le caractère lacuneux de l'édition (malgré la réclame : *ἅπασα ἡ ὕλη*) : pas de *Σοί, Κύριε*, ni de *Παράσχου, Κύριε*. Il va sans dire que l'A. n'envisage que la (mauvaise) manière moderne de son Église, c.-à-d. pas de *Τυπικά*, ni de *Μακαρισμοί*, ni d'*Ἐκτενής*. Notre avis, pour ce qu'il vaut, est qu'il serait préférable de concentrer ses efforts sur un renouveau et une sérieuse mise en valeur du magnifique trésor que représente le chant traditionnel. Qu'on forme donc des chorales qui le chantent comme il mérite d'être chanté. D. G. B.

Archim. Charalampis Vasilopoulos. — *Ὁ ἅγιος Κοσμᾶς ὁ Αἰτολὸς καὶ τὸ ἔργον του.* Athènes, Enoria, 1955 ; in-16, 112 p., 12 dr.

Né en 1714 à Mégadendro en Étolie de parents épirotes, moine pendant

dix-sept ans au monastère de Philothéou à la Sainte Montagne, notre héros fut un des premiers élèves de l'Athonias. C'est là qu'Eugène Voulgaris lui apprit la *Grande Idée*, celle de la libération de la Grèce. A l'âge de quarante-cinq ans il quitta l'Athos pour devenir prédicateur ambulant et arrêter ainsi les défections massives vers l'Islam. En quatre grandes tournées il parcourut presque toute la Grèce actuelle et se concentra surtout en Épire où les défections étaient les plus nombreuses. Il fonda jusqu'à deux cents écoles tâchant ainsi de donner une instruction chrétienne au peuple et d'arrêter la diffusion de la langue albanaise parlée encore aujourd'hui jusque dans les faubourgs d'Athènes et dans une partie du Péloponnèse. A la demande des Juifs, il fut étranglé pour crime de trahison par Kourt Pacha à Kalikontasi, près du fleuve Apso en Épire du Nord. Et, paradoxe étrange, c'est Ali Pacha, la terreur de Iannina, qui construisit un monastère sur l'endroit même de son martyre, le canonisa et introduisit sa fête dans le calendrier orthodoxe. Quoiqu'il soit déjà mentionné dans le Synaxaire et dans les Ménées au début du XIXe siècle, l'A. voudrait encore obtenir une canonisation officielle. Il décrit la vie de son héros, ses prophéties et ses miracles, nous le montre comme prêtre et bienfaiteur de la société, et insiste particulièrement sur les grands mérites que cet *ethnomartys* s'est acquis pour la Grèce moderne. D. I. D.

III. RELATIONS

Dr. Thomas Sartory, O. S. B. — Die Ökumenische Bewegung und die Einheit der Kirche. Meitingen, Kyrios-Verlag, 1955 ; in-8, 232 p.

Il s'agit ici d'une thèse de doctorat, présentée par un moine de l'abbaye de Niederaltaich (Bavière) à la faculté de théologie de l'Université de Munich. L'idéal de l'Unité chrétienne constitue déjà depuis de longues années un intérêt majeur de la communauté monastique à laquelle appartient le P. Sartory qui y continue l'œuvre de l'*Una-Sancta* dont feu l'abbé Max Joseph Metzger (exécuté en 1944) fut l'initiateur. Les *Una-Sancta-Briefe* des dernières années n'ont pas manqué d'attirer de plus en plus l'attention. Le présent volume sera sans doute également apprécié et son utilité est évidente. Depuis le *Um kirchliche Einheit* de Max Pribilla (1929) il n'y avait plus eu, en langue allemande, une synthèse tant soit peu complète et approfondie des choses œcuméniques, qui pourtant depuis lors ont fait pas mal de chemin. La première partie de ce travail est historique et s'applique surtout à poursuivre l'évolution des travaux de *Faith and Order* jusqu'à la constitution du Conseil œcuménique des Églises (Amsterdam 1948), en ajoutant des pages sur le document de Toronto (1950) et sur la conférence de Lund (1952). (Pour la clarté il eût mieux valu, selon nous, commencer à la page 21 par *Life and Work* et traiter ensuite de *Faith and Order*, car c'est à ce dernier mouvement que se rattache ce qui suit : a) Lausanne, b) Édimbourg). Après ce premier long chapitre de la première partie suivent deux chapitres plus courts, l'un traitant des différentes réalisations d'union en divers pays, l'autre sur Rome et le mouvement œcuménique. La rédaction du livre ayant été achevée en

novembre 1953 on n'y trouvera rien sur Evanston. Dans la seconde partie, la « systématique », l'A. s'efforce de dégager les problèmes tels qu'ils doivent se poser pour un dialogue œcuménique fructueux profitable également au théologien catholique. Ceci est fait en cinq chapitres dont voici les titres : 1. *Église et Églises ;* 2. *Salut et moyens de salut ;* 3. *Église et eschatologie ;* 4. *Les limites de l'Église ;* 5. *Seinsunterschiede* (nous renonçons à traduire le *Sein* allemand). Dans ce dernier chapitre sont confrontés le caractère plutôt ontologique de la Révélation dans la doctrine catholique de la grâce et ce qu'on appelle le « personnalisme » protestant. Mais c'est surtout la question des limites ou des membres de l'Église qui est traitée avec une certaine ampleur (pp. 133-193), ce sujet ayant été abordé dans de nombreuses pnblications, particulièrement depuis l'encyclique *Mystici Corporis.* Pour notre part nous croyons que l'A. reste encore trop esclave d'un certain ontologisme dans le classement des membres ; il envisage ces questions plutôt sous l'angle du salnt individnel (aspect invisible) que sous celui de la fonction rédemptrice totale de l'Église à l'intérieur d'une histoire et d'un monde à sauver. Cependant une note ajoutée tardivement montre que l'attention de l'A. a été attirée sur l'insuffisance d'une certaine ecclésiologie spéculative faite de considérations a-historiques. — Disons pour terminer que tout ce livre témoigne d'une connaissance étendue de la littérature œcuménique et d'une constante réflexion personnelle sur les problèmes qui y sont mis en avant. L'A. a consciemment laissé hors de son horizon le christianisme oriental et sa théologie ; ce n'est qu'incidemment que la contribution orthodoxe à l'œcnménisme est mentionnée. L'étude du P. Sartory sera pour plusieurs une excellente entrée en matière, stimulant l'attention sur l'importance des questions ici exposées et examinées. Mais ceux aussi pour qui ce domaine n'est plus entièrement une terre inconnue sauront faire leur profit de cette intelligente vue d'ensemble. D. T. S.

The Evanston Report. The Second Assembly of the World Council of Churches 1954. Londres, S. C. M., 1955 ; in-8, 360 p., 25 sh.

Ce volume contient une partie narrative, où le *Narrative Account* de l'Assemblée jour par jour est précieux, et une partie documentaire : le Message et les discussions qui l'entourèrent, les Rapports des Sections, sans toutefois leurs enquêtes préparatoires, les Rapports des différents Comités et douze Appendices donnant les documents jugés moins importants, ainsi que la Liste des présents et celle des Églises-membres, et enfin un Index plutôt sommaire. Les discussions dn thème principal figurent en très abrégé, de même que les autres mais celles-ci furent le plus souvent très brèves en réalité. — Ce beau volume publié par M. Visser 't Hooft avec l'aide de collaborateurs, a une grande valeur documentaire, cependant au point de vue doctrinal, le volume *L'Espérance chrétienne dans le monde d'aujourd'hui* (cfr *Irén.*, 1955, p. 249) présente davantage d'intérêt.

D. C. L.

Notices bibliographiques.

BALTHASAR FISCHER, *Die Psalmenfrömmigkeit der Märtyrerkirche.* Fribourg, Herder, 1949 ; in-8, 31 p.

Leçon inaugurale un peu élargie et basée sur un travail d'agrégation à l'université de Bonn : *Das Psalmenverständnis der Alten Kirche bis zu Origenes.* Le psautier a été pour l'Église primitive un livre de prières et de chants du Christ exalté sur la croix, soit qu'ils parlent de Lui ou à Lui, soit qu'Il y parle au Père. Dans leur piété spontanée les fidèles et les martyrs se servent surtout de prières adressées au Christ Sauveur.

PAUL SAUVAGEOT, *Catéchèse biblique et liturgique.* (Paroisse et liturgie. Collection de pastorale liturgique, 11). Abbaye de St-André, 1955 ; in-8, 135 p.

Bonne méthode de pastorale biblique et liturgique pour la formation des enfants. Toute la formation religieuse est centrée sur la célébration de l'année liturgique et sur la participation active au mystère chrétien.

DOM THIERRY MAERTENS, *Le Messie est là* (Luc I-II). (Collection « Lumière et Vie », n° 4). Abbaye de St-André, 1954 ; in-8, 172 p. illustr.

Ce volume nous offre un commentaire très détaillé et très suggestif des deux premiers chapitres de S. Luc. Son intérêt repose en partie sur une perpétuelle référence à l'Ancien Testament.

R. LAURENTIN, *Court traité de théologie mariale.* Paris, Lethielleux, 1954 ; in-4, 190 p.

Le titre exprime suffisamment le contenu : l'exposé reste sobre et présente d'une façon claire et en même temps érudite les différents aspects de la doctrine mariale. Bibliographie judicieusement sélectionnée et une longue table rectificative des pièces mariales inauthentiques ou discutées contenues dans les deux Patrologies de Migne.

PRUDENCE, T. II : *Apotheosis* (Traité de la nature de Dieu), *Hamartigenia* (De l'origine du mal). Texte établi et traduit par M. LAVARENNE. (Coll. Budé). Paris, Les Belles Lettres ; in-8, XVI-82 p.

Édition du texte de ces deux poèmes didactiques, et d'une très bonne traduction française.

WLODZIMIERZ DOLEGA, *Obecność Wniebowzięcia w Polsce*. Londres, Veritas, 1951 ; in-8, 170 p.

Cet ouvrage veut démontrer que le culte de l'Assomption de N.-D. est intimement lié à l'histoire, non seulement religieuse, mais également culturelle et politique de la Pologne depuis les origines mêmes de son christianisme. Une thèse aussi forcée ne peut s'établir qu'avec des arguments faisant flèche de tout bois.

DR. GANDULF KORTE, O. F. M., *Antonius der Einsiedler in Kult, Kunst und Brauchtum Westfalens*. Werl, Coelde, 1952 ; in-8, X-160 p., pl. hors-texte, 12 DM.

Histoire du culte de S. Antoine le Grand en Westphalie. A partir du XII[e] s., sous l'influence de la liturgie, la vénération envers le célèbre moine du désert se développa dans les différentes couches de la population. Il devint tour à tour le patron de la chevalerie, des hôpitaux (les Antonins), etc. ; il est invoqué par la paysannerie contre la peste, tant pour les hommes que pour les animaux. L'ouvrage comprend une partie iconographique importante. On y relève aussi tous les vestiges du culte du saint dans la région westphalienne.

MAKRIS, *'Ο ἱερεὺς Γεώργιος Σπ. Μακρῆς* (1871-1942). *Τεῦχος ἀναμνηστικόν*. Athènes, Enoria, 1948 ; in-8, 16 p.

Dans ce recueil d'articles commémoratifs, le R. P. Makris, longtemps curé d'une paroisse orthodoxe du Pirée, est présenté comme un type idéal de pasteur conscient des exigences des temps nouveaux, où le prêtre ne peut plus être qu'un simple « expéditeur de fonctions cultuelles ».

ROGER MEHL, *Images de l'Homme*. (Coll. « Les cahiers du Renouveau », 8). Genève, Labor et Fides ; in-12, 64 p.

Trois types d'hommes sont décrits ici : l'Homme marxiste, l'Homme existentialiste, l'Homme chrétien. Confrontation sans doute, mais sans vouloir essayer de démontrer la supériorité de l'un sur l'autre, « genre d'apologétique fort dangereux »... guettée par le pharisaïsme et l'invocation de la justice propre (p. 61). La seule ambition de l'A., c'est que le chrétien prenne conscience non « de ce qu'il a » mais « de ce qu'il sera » dans le Christ.

Le Nuage d'inconnaissance. Trad. d'Armel Guerne. (Coll. Documents spirituels, 6). Paris, Cahiers du Sud, 1953 ; in-12, 240 p.

« Un livre de contemplation nommé *Le Nuage d'inconnaissance*, en lequel l'âme est unie à Dieu ». Tout ce qu'on a cru pouvoir dire de l'auteur de ce célèbre opuscule recule ici dans la pénombre : ni chartreux, ni vivant au XIV[e] s. en Angleterre, ni Walter Hilton, ni Richard Rolle. L'inconnaissance s'étend de plus en plus comme un brouillard sur l'écrivain mystique de ces 75 petits chapitres spirituels.

OSWALD EGGENBERGER, *Die Neuapostolische Gemeinde*, ihre Geschichte und Lehre. Munich, Kaiser, 1953 ; in-8, 208 p.

Un peu partout surgissent des « communautés néo-apostoliques ». Il y en a de toute espèce. Souvent elles sont d'nne grande agressivité par rapport aux communautés chrétiennes historiques et de-ci de-là on ressent le besoin d'organiser la défense dans une coopération œcuménique plus étroite. L'A. fait l'historique de ce mouvement à partir du début du siècle passé. Il tâche aussi de comprendre l'intention de ces tendances sectaires, en proposant de meilleures solutions aux questions soulevées.

H. B. VISSER, *Geef rekenschap*. Utrecht, Het Spectrum, 1954 ; in-8, 312 p.

L'A. « rend compte » de sa conversion au catholicisme. Chaque chapitre contient la réponse à une question qu'on a posée à M. V. C'est sans doute cette méthode qui explique l'atmosphère apologétique et tendancieuse de l'ouvrage. L'A. n'a pas hésité d'envisager les points les plus délicats, mais n'empêche que l'effet global reste plutôt décevant.

The Scandinavian States and Finland. A Political and Economic Survey. Londres, Oxford U. P. (R. Inst. of Intern. Affairs) ; in-8. VIII-312 p., 1 carte, 21 sh.

Cet ouvrage veut fournir pour la première fois en anglais une large vue d'ensemble très documentée sur les pays nordiques. Cette prétention peut se légitimer en tant qu'il est plus serré et dense pour la partie économique, sociale et politique, que les livres semblables, par ex. ceux d'Arneson. — Mais dans ce domaine l'évolution est fort rapide : les préoccupations de la période qui a suivi immédiatement l'après-guerre prédominent trop dans ce livre pour qu'une nouvelle édition ne s'impose. Si le rôle des Églises n'est pas oublié dans ces sommaires exposés, une mention de la « Church » dans la table ou à l'index d'ailleurs bien fait, comme la bibliographie, ne serait pas superflue pour ces pays auxquels on reproche encore un certain totalitarisme institutionnel religieux, quoique plutôt de façade.

LIVRES REÇUS

BARBIER, J., *Monseigneur Tchou, Colporteur de chaussettes*. (Coll. « L'Aventure missionnaire »). Paris, Le Centurion, 1955 ; in-12, 116 p.

BASSET, B., *Marjorie et moi, chrétiens optimistes*. Paris, Bonne Presse, 1955 ; in-12, 148 p.

CHANTOUX, A., *Le Sacrifice d'Aloys Lankoandé*. (Coll. « L'Aventure missionnaire », 5). Paris, Le Centurion, 1955 ; in-12, 112 p.

COUTAZ, C., *Catherine ou Nous avons deux enfants*. Paris, Éd. ouvrières, 1955 ; in-12, 94 p.

CRISTIANI, L., *Nostradamus, Malachie et Cie*. Paris, Le Centurion, 1955 ; in-12, 152 p.

DANIEL-ROPS, *Comment on bâtissait les cathédrales*. Paris, Le Centurion, 1955 ; in-12, 116 p., nombr. illustr.

DUHAMELET, G., *Dom Lou, Homme d'État, Homme de Dieu.* Bruxelles, Foyer N.-D., s. d.; in-12, 24 p. et portrait.

ECKHART, Maître, *Telle était Sœur Katrei...* Traité et sermons trad. par A. Mayrisch Saint-Hubert. (Coll. « Documents spirituels », 9). Paris, Cahiers du Sud, 1954; in-12, 190 p.

ÉLISABETH VON DER DREIFALTIGKEIT, *Lob seiner Herrlichkeit.* (Coll. « Licht vom Licht »). Einsiedeln, Benziger, 1955; in-16, 224 p.

JERPHAGNON, L., *Le Mal et l'existence.* Paris, Éd. ouvrières, 1955; in-12, 156 p.

HERVIEU, L.-F., *Je sors de leurs prisons.* Paris, Le Centnrion, 1955; in-12, 175 p.

HEERS, J., *Merveilles en Andalousie.* (Coll. « Plaisir du voyage »). Paris, Le Centurion, 1955; in-12, 96 p., nombr. illustr.

JONAS, *Le Livre de Jonas,* trad. par J. Lindon. Paris, Éd. de minuit, 1955; in-12, 62 p.

LA MADUÈRE, P. et S. de, *Voyage autour de mon église.* (Coll. « Le Poids du Jour »). Paris, Le Centurion, 1955; in-12, 126 p. avec pl.

LATHOUD, D., *Avec le Pape au Vatican.* (Coll. « Le Poids dn Jour »). Paris, Le Centurion, 1955; in-12, 190 p. avec illustr.

LE BAS, M., *Catéchisme en noir, blanc, jaune.* (Coll. « L'Aventure missionnaire », 4). Paris, Le Centurion, 1955; in-12, 128 p.

LEVIS MIREPOIX, Duc de, *La Tragédie des Templiers.* Paris, Le Centurion, 1955; in-12, 116 p.

LIPPER, E., *Elf Jahre in sowjetischen Gefängnissen und Lagern.* Zurich, Oprecht, 1950; in-8, 280 p.

PANNETON, G., *Le Ciel ou l'enfer.* I, Le Ciel. Paris, Beauchesne, 1955; in-12, 256 p.

QUÉNARD, G., *Hier, Souvenirs d'un octogénaire.* Paris, Lethielleux, 1955; in-12, 148 p.

REPLAND, L.-C., *L'Abbé Pierre vous parle.* Paris, Le Centurion, 1955; in-12, 200 p.

S.-, MADELEINE LOUISE DE, *Madame Élisabeth inconnue.* Préf. de S. A. R. le prince Xavier de Bourbon. Paris, Beauchesne, 1955; in-8, 310 p. illustr.

SCHALLER, J.-P., *Secours de la Grâce et secours de la médecine.* (Coll. « Présence chrétienne »). Bruges, Desclée de Brouwer, 1955; in-12, 384 p.

WAGRET, P., *Du Mont-Saint-Michel à la côte d'Émeraude.* (Coll. « Plaisir du voyage »). Paris, Le Centurion, 1955; in-12, 96 p., nombr. illustr.

WAUGH, E., *Les invités de Bellorius et des textes de Dostoïevski, Frossard, Maritain, Graham Greene, Giorgio La Pira, etc.* (Coll. « Les mains libres », 1). Bruges, Desclée de Brouwer, 1955; in-12, 258 p.

Contribución Española a una Misionología Agustiniana. Burgos, Instit. S. Francisco Javier, 1955; in-8, 206 p.

Morts sur le Gibet. Les Martyrs anglais de la Renaissance. Trad. de l'anglais par L. René-Bazin. Paris, Bonne Presse, 1955; in-12, 220 p.

TABLE DES MATIÈRES
DU TOME XXVIII

I. ARTICLES

E. Benz. — *Luther et l'Église orthodoxe* 406
S. Bolshakoff. — *Les Missions étrangères dans l'Église orthodoxe russe* 159
J. Daniélou. — *L'Ascension d'Hénoch* 257
W. Merlin Davies. — *L'Usage traditionnel de la Bible dans l'Église d'Angleterre* 146
R. P. Cyprien Kern. — *Traductions russes des Textes patristiques* 57
Mgr G. Khouri-Sarkis. — *La Fête de l'Église dans l'année liturgique syrienne* 186
P. Alexis Kniazeff. — *Mariologie biblique et Liturgie byzantine* .. 268
D. C. Lialine. — *Evanston-Études* 363
D. H. Marot. — *Un exemple de centralisation ecclésiastique : L'ancienne Église chaldéenne* 176
J. Meyendorff. — *Les biens ecclésiastiques en Russie des origines au XVIe siècle* 396
C. Moeller. — *Théologie de la Grâce et œcuménisme* 19
F. Refoulé, O. P. — *Saint Paul et l'Unité de l'Église* 5
D. P. De Vooght. — *La Notion wiclifienne de l'épiscopat dans l'interprétation de Jean Huss* 290
Éditoriaux 3, 145, 361

II. NOTES ET DOCUMENTS

La Communauté de Grandchamp (D. O. R.) 100
Une Histoire du Mouvement œcuménique (D. C. Lialine) 103
L'Assemblée du Syndesmos à Bièvres (D. E. L.) 110
Pèlerinage à Patmos (D. A. van Ruijven) 219
Séminaire d'expérience liturgique (St-Serge, Paris) 227
L'Institut St-Serge à Paris : Anniversaire et Congrès 327
1054-1954 445
Deux études sur les Églises d'Orient et leur position vis-à-vis de Rome 445

III. CHRONIQUE RELIGIEUSE

ÉGLISE CATHOLIQUE. — 60e anniversaire d'*Orientalium dignitas* de Léon XIII, 71. — Catholiques grecs en Israël, 72. — Décès du R. P. Martin Jugie, 73. — Jubilé du Russicum, 73. — Unionisme au Canada, 73. — Une église géorgienne à Paris, 73. — Décès de Mgr Severios de Tiruvalla, 74. — L'Église catholique en URSS, 194. — Centre roumain d'études à Barcelone, 194, 421. — Au patriarcat maronite d'Antioche, 301. — S. S. Pie XII et le monastère de Grottaferrata, 301. — 1000e anniversaire du baptême de Ste Olga, 301. — Congrès eucharistique et Église du Silence, 302. — *Unitas* a dix ans, 302. — Construction d'une église orientale à Chevetogne, 419. — Développement de la chrétienté syro-malabare, 420. — La cause de béatification de Mgr André Szeptyckyj, 420. — Décès du chanoine Bardy, 421. — La Revue « *L'Orient syrien* », 421. — La revue roumaine *Perspective creştine*, 421. — Le R. P. Louis Dion, aumônier à Moscou, 421.

URSS. — Monastères russes, 74. — La propagande antireligieuse, 75, 303, 423. — La réaction catholique en Ukraine, 75. — L'Église orthodoxe finlandaise et le Patriarcat de Moscou, 76, 209. — 10e anniversaire de l'élection du patriarche Alexis, 195. — Directives pastorales, 195. — Situation religieuse en chiffres, 195. — Restauration d'églises et de monastères, 196. — Article *Revenu des prisons soviétiques*, 196. — Des dignitaires ecclésiastiques aux réceptions officielles du Parti, 302. — Témoignage sur la vie paroissiale, 302. — M. Chruščev sur l'attitude du gouvernement dans les affaires religieuses, 422. — Appel à la paix, 423. — Réimpression de la Bible, 424. — Les séminaires en URSS, 424. — La fréquentation des sacrements, 424. — L'Ukraine, la partie la plus religieuse de l'URSS, 425.

ÉMIGRATION. — L'archevêque Boris aux États-Unis, 76. — Congrès des étudiants russes à Bièvres, 77. — Congrès de SYNDESMOS, 77 (110). — Décès du professeur B. P. Vyšeslavcev, 77. — Séminaire d'expérience de vie liturgique, 198 (227). — Les publications de l'Institut St-Serge, 198. — 2e centenaire de l'Université Impériale de Moscou, 198. — Mgr Boris et le R. P. Bissonnette, 194, 198. — Les statuts de SYNDESMOS, 199. — Les paroisses allemandes et néerlandaises du Patriarcat de Moscou, 304. — Publication des entretiens entre Mgr Euloge et Mgr Nicolas de Kruticy en 1945, 304. — 30e anniversaire de Saint-Serge (Paris), 304 (327). — L'YMCA-Press au service de la culture orthodoxe russe, 305. — SYNDESMOS et la jeunesse chrétienne du Proche-Orient, 305 (326).

ALEXANDRIE. — Le discours de nouvel an du patriarche Christophore, 77. — Pas de réveillon pour le 24 décembre, 78. — Cfr aussi ÉGYPTE.

ALLEMAGNE. — Le Synode de l'Église évangélique à Espelkamp, 199. — Institut d'« *Ost- und Südslavische Religions- und Kirchenkunde* », 200. — La chrétienté orthodoxe en Allemagne occidentale, 305.

AMÉRIQUE. — Nouveaux diocèses grecs, 78. — Vie universitaire aux États-Unis, 79. — Construction d'églises, 79, 306. — Mgr Athénagore.

évêque de Nouvelle-Angleterre, 79. — Les juridictions orthodoxes aux États-Unis et recherche d'Unité, 200. — Mgr Germanos de Constantia, 201, 306. — Les progrès de l'Orthodoxie grecque, 201. — Le maintien de la langue grecque, 201. — Insistance sur la participation au mouvement œcuménique, 202. — Les Grecs à l'armée et reconnaissance officielle de la confession orthodoxe orientale, 307.

ANGLETERRE. — Problème de la nomination des évêques, 79. — Rapport sur le Réarmement moral, 80. — La brochure *Problems of Marriage and Divorce*, 80. — Déclaration de la princesse royale, 425. — Congrès patristique à Oxford, 425.

ARMÉNIE. — Élection du Catholicos d'Etchmiadzin et sacre de sept évêques, 425. — Élection remise du Catholicos de Sis, 427. — Appel à l'unité des Arméniens, 427.

ATHOS. — Le monastère serbe Chilandar, 202. — Canonisation de Nicodème l'Hagiorite, 202. — Situation générale de l'Athos, 203. — Développement de l'École Athonias, 307, 428. — Une Association des Amis de l'Athos, 307. — L'enregistrement de la liturgie de Pâques, 307. — Première célébration de la fête de S. Nicodème l'Hagiorite, 428. — Le problème du rassemblement des hagiorites dans la diaspora, 428. — Communication téléphonique entre tous les couvents, 428.

AUSTRALIE. — L'orthodoxie en Australie, 203.

CHYPRE. — Mgr Macaire et l'*Enosis*, 204.

CONSTANTINOPLE. — Mgr Jacques, auxiliaire de Mgr Athénagore de Thyatire, 80 ; — et représentant du Patriarche œcuménique auprès du Conseil œcuménique des Églises, 99. — Bénédiction des eaux du Bosphore, 80. — Jubilé du prof. J. Panagiotidis, 307. — Chaises dans les églises de Constantinople ?, 308. — Les émeutes du 6 septembre, 428.

CORSE. — Pâques à Cargèse et à Piana, 308.

ÉGYPTE. — Le Conflit entre le patriarche Christophore et son synode, 204, 309, 431. — La « Représentation du patriarcat des orthodoxes grecs d'Alexandrie dans le Congo belge et le Ruanda-Urundi », 308. — Le gouvernement hellène et les gymnases du patriarcat grec orthodoxe d'Alexandrie, 308. — L'ambassadeur de l'URSS chez Mgr Christophore, 308. — Voyage de celui-ci à Moscou, 309, 432. — Cfr aussi ALEXANDRIE. — La crise du patriarcat copte orthodoxe, 205, 309, 433. — Le gouvernement égyptien supprime tous les tribunaux religieux, 433.

FINLANDE. — 800 ans de christianisme en Finlande, 309.

FRANCE. — Note sur l'émigration roumaine orthodoxe, 206.

GRÈCE. — 100e session du St-Synode, 81. — Les Écoles du dimanche, 81. — La formation liturgique et pastorale, 81, 310. — Protestations contre l'immoralité de la vie publique, 81. — Défense au clergé de prendre part aux élections, 82. — Séminaire de Patmos transféré à Rhodes, 82. —

Rétablissement de la Direction générale des Cultes, 82, 434. — Action pour le repos dominical, 82. — La presse grecque critique clergé et moines, 206 (et 434 en note). — La nouvelle École ecclésiastique « Patmias », 207. — Revendications des vieux-calendristes, 207. — Une commission pour la codification de la législation ecclésiastique, 208. — Critiqne sur la YWCA, 208. — Malaise dans l'Église orthodoxe de Crète, 208. — Orthodoxes et catholiques, 310. — *Diversa*, 311. — Deuil national à l'occasion des troubles de Constantinople, 433. — Décès dn métropolite Chrysostome, chef des vieux-calendristes grecs, 434. — Le convent de Patmos endommagé par un tremblement de terre, 434.

JÉRUSALEM. — La situation critique du patriarcat orthodoxe de Jérusalem, 82. — Statistiques, 209. — La Confraternité du Saint-Sépulcre, 83, 209.

NORVÈGE. — Problème de l'Église et de l'État à propos du personnel enseignant, 83.

ROME. — L'église orthodoxe grecque à Rome et son curé, 311.

ROUMANIE. — Le St-Synode et les Roumains orthodoxes aux États-Unis, 84. — L'Église orthodoxe roumaine aux Lieux-Saints et en Grèce, 85. — Attitude envers les gréco-catholiques, 85. — Entretien des évêques retraités, 85. — Protestations contre le nombre excessif des conférences décanales, 85. — Les thèmes de ces conférences, 86. — Règlement des écoles théologiques, 86. — L'usage d'instruments de musique lors des enterrements, 86. — Progrès de la vie cénobitique, 87. — Le métropolite Nicolas de Kruticy à Bucarest, 87. — Le mouvement vieux-calendriste, 434. — Canonisations, 435. — Décès d'évêques retraités, 435.

SUÈDE. — Le Dr. Helge Ljungberg, évêque luthérien de Stockholm, plaide pour le signe de la croix, pour la construction de nouvelles églises, pour la constitution d'un parti politique chrétien en Suède, 87.

YOUGOSLAVIE. — Le Saint-Synode n'approuve pas les statuts de l'« Association du clergé orthodoxe serbe », 311. — Les évêques demandent la libération de Mgr Arsenije, 312. — Le patriarche Vikentije et le patriarcat de Moscou, 312. — Décès de Mgr Irénée Bački, 312.

RELATIONS INTERORTHODOXES. — La question du Synode panorthodoxe, 87. — Le patriarcat œcuménique et les Serbes, 88, 209 ; — et l'Église orthodoxe de Finlande, 88, 209. — Le patriarche Alexis au patriarche Athénagore au sujet du mouvement œcuménique, 89 ; — Nouveaux contacts entre Moscou et Belgrade, 209. — L'archevêque Spyridon d'Athènes et le patriarche Alexis, 210. — Une réponse du Synode œcuménique au Synode de Grèce, 435. — Le patriarche œcuménique invité par le patriarche roumain, 435. — L'Église orthodoxe de Grèce aux festivités en Roumanie, 435. — Une délégation de l'Église orthodoxe serbe en Grèce, 436. — Manifestations de sympathie à l'occasion des violences commises en Turquie ; communiqué de l'Église orthodoxe russe, 436.

RELATIONS INTERCONFESSIONNELLES. — La Semaine de l'Universelle prière pour l'Unité, 89. — La revue *Istina*, 90, 210, 313. — L'Abbé

Michalon sur la prière universelle, 312. — Un « pèlerinage » œcuménique à Copenhague, 313. — Mgr Charrière sur le problème de l'Unité, 436.

CATHOLIQUES ET AUTRES CHRÉTIENS. — *Orthodoxes.* — Pour l'unité en Grèce, 91. — Relations, 92. — Article du prof. Alivisatos, 210; — du prof. Kinder, 314. — A l'occasion des émeutes à Constantinople, 430.

Anglicans. — A propos du problème de l'Inde du Sud, 211, 315.

Protestants. — Conversations sur la tolérance, 93. — Le dialogue interconfessionnel en Allemagne, 93. — Prière d'intercession, 94. — La question de la Colombie, 214. — Le Synode de l'Église réformée de France sur les relations avec les catholiques, 316. — Le protestantisme dans l'Amérique du Sud, 317, 437. — Le message de S. S. Pie XII à l'occasion des fêtes d'Augsbourg, 318. — Congrès de l'*Una Sancta* sur la Foi, 319. — L'évêque luthérien May sur le cardinal Innitzer, 437.

ORTHODOXES ET AUTRES CHRÉTIENS. — Le prof. P. Trembelas sur Evanston, 95. — Le R. P. G. Florovsky sur le même sujet, 95. — Les universités américaines et l'Orthodoxie, 214, 319. — L'Église russe et le luthéranisme allemand, 214; — et autres chrétiens, 215, 438. — Le métropolite Grégoire et la théologie protestante, 438.

ANGLICANS ET AUTRES CHRÉTIENS. — *L'Église de l'Inde du Sud.* — Déclaration de l'*Anglican Society*, 96. — Autres déclarations, 216. — Les résolutions des Convocations de juillet, 320. — Discours de l'archevêque de Cantorbéry à la Convocation d'octobre, 439. — *The Convocations and South India*, par le Dr. E. L. Mascall, 440. — L'évêque de Derby et les résolutions, 441.

Relations avec les Églises luthériennes de Norvège, d'Islande et du Danemark, 97, 216; — avec les méthodistes, 321; — avec l'Église orthodoxe russe, 322; avec les presbytériens, 441.

ENTRE AUTRES CHRÉTIENS. — Conférence pour l'union entre les Églises à Greenwich (Conn. USA), 97. — Conférence de Bruxelles pour une plus grande unité entre protestants européens 441. — Assemblée de la Fédération protestante de France à Montpellier, 441.

MOUVEMENT ŒCUMÉNIQUE. — Contenu de l'*Ecumenical Review*, 98, 216, 322, 442. — Décès du Dr. John Mott, 98, 217. — Session du Comité exécutif, 98. — Mgr Jacques de Malte, représentant du patriarche œcuménique à Genève, 99. — Sa déclaration d'entrée en charge, 217. — L'Église russe répond à l'appel d'Evanston, 218. — Mgr Jacques de Philadelphie sur l'*Attitude des catholiques romains envers le mouvement œcuménique*, 218. — Session du Comité central, 323. — Réponse au patriarche de Moscou, 323. — Deux nouvelles Églises-membres, 324. — Changement de direction à Bossey, 324. — Rapport du secrétaire général, 325. — Centenaire des Unions chrétiennes de jeunes gens, 325. — La jeunesse du Proche-Orient en Congrès, 326. — Les cours à Bossey 1955/56, 443. — Sessions de *Foi et Constitution* aux États-Unis et en Europe, 443. — Le Département des Études du C. O. E. et le thème de l'Unité de l'Église, 444. — La prière pour l'Unité chrétienne, 444.

IV. BIBLIOGRAPHIE

ABEL, F. M. — *Histoire de la Palestine, II* 473
ADAM, K. — *Der Christus des Glaubens* 465
ADOLPHE, L. — *La Dialectique des images chez Bergson* 342
ALEKSEEV, V. I. — *Nevidimaja Rossija* 356
— *Rossija Soldatskaja* 356
ALTMAN, U. — *Hilfsbuch zur Geschichte des christlichen Kultus, I* .. 358
AMAND DE MENDIETA, E. — *La Presqu'île des caloyers : le Mont-Athos* 475
ANSON, P. F. — *The Call of the Cloister* 354
ARBERRY, A. J. — *The Legacy of Persia* 134
AULÉN, G. — *Hundra års svensk kyrkodebatt* 133
BAMMEL, F. — *Das heilige Mahl im Glauben der Völker* 232
BARTELINK, G. J. M. — *Lexicologisch-Semantische Studie over de taal van de Apostolische Vaders* 237
BARTH, K. — *Das Geschenk der Freiheit* 357
BARTHÉLEMY et MILIK. — *Discoveries in the Judean Desert* 229
BARTSCH, H. W. — *Die Anrede Gottes* 231
BAYNES, N. H. — *Byzantine Studies and Other Essays* 474
BEAUDUIN, D. L. — *Mélanges liturgiques* 470
BEAUFORT, H. L. T. DE — *Le Taciturne* 355
BECK, E. — *Die Theologie des hl. Ephraem* 116
— *Ephraems Hymnen über das Paradies* 116
— *Ephraems Reden über den Glauben* 116
BERDIAEFF, N. — *Vérité et Révélation* 254
— *De l'Esprit bougeois* 255
BEYER, J. — *Les Instituts séculiers* 357
BLACK, C. S. — *The Scottish Church* 349
BLACK, M. — *An Aramaic Approach to the Gospels and Acts* 114
— *A Christian Palestinian Syriac Horologion* 122
BLESS, H. — *Traité de psychiatrie pastorale* 253
BOEGNER, M. — *La Vie triomphante* 140
BOGOLEPOV, A. A. — *Russkaja lirika ot Žukovskogo do Bunina* 238
BÖHLIG, A. — *Die griechischen Lehnwörter im sahidischen und bohairischen N. T.* 343
BOLTON, C. A. — *Salford Diocese and its Catholic Past* 239
BONHŒFFER, D. — *Sanctorum Communio* 249
BORNKAMM, H. — *Martin Bucers Bedeutung für die europäische Reformationsgeschichte* 479
BOTTERWECK, G. J. — « *Gott Erkennen* » 232
BOURQUE, E. — *Étude sur les Sacramentaires romains* 234
BRANDRETH, H. R. T. — *Dr. Lee of Lambeth* 354
BRINKTRINE, J. — *Die Lehre von Gott* 340
BROWNE, L. E. — *Ezekiel and Alexander* 456
BRÜTSCH, C. — *Clartés de l'Apocalypse* 458
BULGAKOV, S. — *Filosofija Imeni* 236
BUYSSCHAERT, G. — *Israël et le Judaïsme dans l'ancien Orient* 334
CALVIN, J. — *Institution de la Religion chrétienne* 466
CAPELLE, D. B. — *Travaux liturgiques de Doctrine et d'Histoire, I* .. 470

CARUSO, I. A. — *Psychoanalyse und Synthese der Existenz* 253
CHÉRY, H.-C. — *L'Offensive des sectes* 124
CLÉMENT D'ALEXANDRIE. — *Les Stromates, II* 337
CNATTINGIUS, H. — *Bishops and Societies* 240
COLINON, M. — *Faux prophètes et sectes* 124
CONGAR, Y. — *L'Église catholique devant la question raciale* 252
COSTAZ, L. — *Grammaire syriaque* 344
COUSIN, D. P. — *Abbon de Fleury* 358
COUSINS, N. — *Who Speaks for Man?* 141
CRAIG, H. — *English Religious Drama of the Middle Ages* 345
CROEGART, A. — *Commentaire liturgique du catéchisme* 249
CROSS, S. H. — *Medieval Russian Churches* 240
DABIN, P. — *Le Sacerdoce royal des fidèles* 250
DAGENS, J. — *Bibliographie de la spiritualité* 483
DAVIES, G. C. B. — *Henry Phillpotts, Bishop of Exeter* 353
DE CLERCQ, V. C. — *Ossius of Cordova* 128
DEKKERS, D. E. — *Tertullianus en de Geschiedenis der Liturgie* 460
DELHAYE, P. — *Le Microcosmus de Godefroy de Saint-Victor* 118
DE VOOGHT, P. — *Les Sources de la doctrine chrétienne d'après les théologiens du XIVe siecle* 234
DICKINSON, etc. — *A Source Book of Scottish History* 349
DICKINSON, W. C. — *John Knox's History of the Reformation* 349
DIX, D. G. — *Le Ministère dans l'Église ancienne* 338
DOLEGA, W. — *Obecność Wniebowzięcia w Polsce* 490
DONALDSON, G. — *The Making of the Scottish Prayer Book of 1637* 479
DUMONTIER, P. — *Saint Bernard et la Bible* 250
DUPONT-SOMMER, A. — *Nouveaux Aperçus sur les manuscrits de la mer Morte* 229
DURST, B. — *Das Wesen der Eucharistiefeier und des christlichen Priestertums* 120
EGGENBERGER, O. — *Die Neuapostolische Gemeinde* 491
EUSÈBE DE CÉSARÉE. — *Histoire ecclésiastique, V-VII* 336
— *Die « Praeparatio evangelica »* 336
EVANS, E. — *Tertullian's Tract on the Prayer* 116
FECKES, C. — *Die Lehre vom christlichen Vollkommenheitsstreben* 235
FEDOTOV, G. P. — *Novyj Grad* 356
FIORE, JOACHIM VON — *Das Reich des Heiligen Geistes* 252
FISCHER, B. — *Die Psalmenfrömmigkeit der Märtyrerkirche* 489
FLESSEMAN-VAN LEER, E. — *Tradition and Scripture in the Early Church* 338
FLORINSKY, M. F. — *Russia : History and Interpretation* 485
FOHRER, G. — *Die Hauptprobleme des Buches Ezechiel* 456
FRANK, S. — *La Lumière dans les ténèbres* 255
FRANK-DUQUESNE, A. — *Chemin de la croix* 235
FRAUWALLNER, E. — *Geschichte der indischen Philosophie, I* 254
FRIDRICHSEN, A., etc. — *The Root of the Vine* 462
GAÏTH, J. — *La Conception de la Liberté chez Grégoire de Nysse* 461
GALENSON, W. — *Productivity in Soviet and American Industry* 472
GEORGIOU, T. — *Βυζαντινὴ Λειτουργία εἰς ἁρμονικὴν μορφήν* 486
GEPPERT, W. — *Ist kirchliches Lehrchaos protestantisches Schicksal?* 466

GODEFROY DE SAINT-VICTOR. — *Microcosmus* 118
GOLDIE, F. — *A Short History of the Episcopal Church in Scotland* 349
GOODALL, N. — *Missions under the Cross* 139
GOODENOUGH, E. R. — *Jewish Symbols in the Greco-Roman Period* 333
GRENIER, etc. — *Les Religions étrusque et romaine, etc.* 253
GRIFFITHS, B. — *The Golden String* 239
GROSS, R. — *Vom Geheimnis der christlichen Gestaltung* 360
GUELLUY, R. — *Philosophie et Théologie chez Guillaume d'Ochkham* 119
GUERDAN, R. — *Vie, grandeurs et misères de Byzance* 474
GUSTAFSON, A. — *Die Katakombenkirche* 245
HADJINICOLAOU-MARAVA, A. — *'O Ἄγιος Μάμας* 352
HALLINGER, K. — *Gorze-Cluny* 129
HAMMAN, A. — *Le Mystère du Salut* 140
HANAHOE, E. F. — *Catholic Ecumenism* 247
HANSSENS, J. M. — *Aux origines de la prière liturgique* 469
HASSALL, W. O. — *The Holkham Bible Picture Booh* 244
HAUSHERR, I. — *Philautie* 337
HECKEL, J. — *Initia iuris ecclesiastici Protestantium* 466
HEIMIG, O. — *Anaphorae syriacae, II* 469
HEMPHILL, B. — *The Early Vicars Apostolic of England* 239
HENDERSON, G. D. — *The Claims of the Church of Scotland* 349
HERKLOTS, H. G. G. — *Looking at Evanston* 138
HERMELINK, H. — *Geschichte der evangelischen Kirche in Württemberg* 479
HÖK, G. — *Zinzendorfs Begriff der Religion* 478
HOLZMANN, W. — *Das Register Papst Innocenz' III.* 251
HUGHES, P. — *The Reformation in England, III* 348
HUNGER, H. — *Die Normannen in Thessalonike* 483
HUTTEN, K. — *Seher, Grübler, Enthusiasten* 124
ILJIN, I. A. — *Aksiomy religioznago opyta* 236
JAEGER, W. — *Paideia* 126
— *Die Theologie der frühen griechischen Denker* 126
JASPER, R. C. D. — *Walter Howard Frere* 339
JASPERS, K. — *Der philosophische Glaube* 254
JEREMIAS, J. — *Unbekannte Jesusworte* 335
JOSEFSON, R. — *Bibelns Auktoritet* 113
JOVANOVITS, K. A. — *Die Heldenlieder von Kosovo* 347
JUSTINIAN, Patr. — *Apostolat Social* 482
— *Invăţatura de credinţă creştină ortodoxă* 482
KANN, R. A. — *The Multinational Empire* 485
KAPPLER, E. — *Die Verkündigungstheologie* 232
KEMP, E. W. — *N. P. Williams* 353
KIERKEGAARD, S. — *Discours chrétiens* 141
KING, A. A. — *Cîteaux and her Elder Daughters* 348
KIRSTEN et KRAIKER. — *Griechenlandkunde* 482
KLEEF, B. A. VAN — *Geschiedenis van de Oud-Katholieke Kerh van Nederland* 132
KLINDT-JENSEN, O. — *Foreign Influences in Denmark's early Iron Age* 135
KORTE, G. — *Antonius der Einsiedler* 490

KRESSNER, H. — *Schweizer Ursprünge des anglihanischen Staatskirchentums* 130
KUNZ, U. — *Viele Glieder — Ein Leib* 124
LACARRIÈRE, J. — *Mont Athos, Montagne Sainte* 475
LAURENTIN, R. — *Court traité de théologie mariale* 489
LAVAUD, M.-B. — *Sectes modernes et foi catholique* 124
LECLERCQ, J. — *Analecta monastica (I et II)* 123
LEDIT, J. — *Le Front des pauvres* 243
LEFFE, J. DE — *Chrétiens dans la Chine de Mao* 252
LESAGE, R. — *Dictionnaire pratique de Liturgie romaine* 250
LESLIE, S. — *Cardinal Gasquet* 239
LEYH G. — *Die deutschen wissenschaftlichen Bibliotheken nach dem Krieg* 255
LEYS, R. — *L'Image de Dieu chez saint Grégoire de Nysse* 461
LINDHARDT, P. G. — *Den nordiske Kirhes historie* 478
LOBEL et PAGE. — *Poetarum Lesbiorum Fragmenta* 237
LOOFS, F. — *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte* 339
LÖWE, H. — *Der Streit um Methodius* 359
MACKENZIE, A. M. — *Rival Establishments in Scotland* 349
MAERTENS, D. T. — *Jérusalem, Cité de Dieu* 459
— *Le Messie est là* 489
MAKRIS. — *Ὁ Ἱερεὺς Γ. Σπ. Μακρῆς* (1871-1942) 490
MARTIMORT, A.-G. — *Le Gallicanisme de Bossuet* 130
MEHL, R. — *La condition du philosophe chrétien* 342
— *Images de l'Homme* 490
MENÉNDEZ PIDAL, R. — *Historia de España* 241
MENSCHING, G. — *Geschichte der Religionswissenschaft* 253
MERTON, T. — *L'Exil s'achève dans la Gloire* 243
— *La Manne du désert ou le Mystère des psaumes* 357
MICHEL, A. — *Le Maître de Justice* 229
MICHONNEAU, A. — *Le Curé* 123
MOSS, C. B. — *The Old Catholic Movemeut, its Origins and History* .. 132
MUCKERMANN, F. — *Soloviev, messager de la Russie à l'Occident* 252
MULLER, J. P. — *Le Correctorium Corruptorii « Quaestione »* 121
MUSURILLO, H. A. — *The Acts of the Pagan Martyrs* 115
NASH-WILLIAMS, V. E. — *The Early Christian Monuments of Wales* 137
NAUTIN, P. — *Le Dossier d'Hippolyte et de Méliton* 458
NICODEMUS. — *Fore-Dawn* 142
NILSSON, M. P. — *La Religion populaire de la Grèce antique* 359
NOTH, M. — *Überlieferungsgeschichte des Pentateuch* 454
— *Geschichte Israels* 454
— *Die Welt des Alten Testaments* 454
NOVOTNY ET POCHE. — *The Charles Bridge of Prague* 137
OESTERREICHER, J. M. — *Sept philosophes juifs devant le Christ* 472
OLMSTEAD, A. T. — *The History of the Persian Empire* 134
ÖRY, N. — *Doctrina Petri Cardinalis Pázmány de Notis Ecclesiae* 341
PAGE, D. — *Sappho and Alcaeus* 237
PALMER, L. R. — *The Latin Language* 237
PANAGIOTAKOS, P. I. — *Ἡ Ἱερωσύνη καὶ αἱ ἐξ αὐτῆς Συνέπειαι* 119
— *Πεντακόσια ἔτη μετὰ τὴν Ἅλωσιν* 355
PANTIN, W. A. — *The English Church in the Fourteenth Century* 477

PAPIERKOWSKI, S. K. — *Tworczość literacka narodów poludniowo-slowiańskich* 347
PARIS, P. — *Les Hymnes de la Liturgie romaine* 250
PAWSON, G. P. H. — *Edward Keble Talbot* 353
PERINO, R. — *La Dottrina trinitaria di Sant' Anselmo* 121
PESCH, W. — *Der Lohngedanke in der Lehre Jesu* 457
PETERSON, E. — *Le Livre des Anges* 140
PÈTREMENT, S. — *Le Dualisme dans l'histoire de la philosophie et des religions* 127
PEUCKERT, W.-E. — *Geheimkulte* 142
PHILIPON, M. — *La Doctrine spirituelle de dom Marmion* 140
PIEPER, J. — *Über das Ende der Zeit* 142
PINSK, J. — *Schritte zur Mitte* 141
POCKNEE, C. E. — *The French Diocesan Hymns and their Melodies* 234
POLAKIS, P. K. — *Ἱστορικαὶ προϋποθέσεις τοῦ πρωτείου Κ/πόλεως* .. 128
PROSPER OF AQUITAINE, S. — *The Call of all Nations* 462
PRUDENCE — *Apotheosis. Hamartigenia* 489
PUECH, H.-C. — *Le Manichéisme* 127
RABIN, C. — *The Zadokite Documents* 113
RASSOW, P. — *Zeittafeln zur Weltgeschichte* 484
RAUCH, G. VON — *Russland* 485
REYNDERS, B. — *Lexique comparé de l'« Adve. Haereses » de S. Irénée* 127
RICHARD DE SAINT-VICTOR. — *Sermons et opuscules inédits* 119
RIESENFELD, H. et B. — *Repertorium lexicographicum graecum* 237
RIGAS, G. A. — *Ζητήματα Τυπικοῦ* 122
ROBERTS, B. J. — *The Old Testament Text and Versions* 455
ROBERTS, Mgr. — *Blach Popes* 471
ROBINSON, H. W. — *The Bible in its Ancient and English Versions* 455
RONDET, H. — *Un seul Corps, un seul Esprit* 140
ROSENBERG, A. — *Unbekannte Worte Jesu* 335
ROUBICZEK et KALMER. — *Jean Hus, Guerrier de Dieu* 348
RUDBERG, S. Y. — *Études sur la tradition manuscrite de S. Basile* 231
RUNCIMAN, S. — *The Eastern Schism* 474
SARTORY, T. — *Die ökumenische Bewegung und die Einheit der Kirche* 487
SAUVAGEOT, P. — *Catéchèse biblique et liturgique* 489
SAVATON, A. — *Dom Paul Delatte* 135
SCARINCI, L. — *Giustizia primitiva e Peccato originale* 121
SCHEEBEN, M. J. — *Handbuch der katholischen Dogmatik, V, 2* 340
SCHIRÒ, G. — *Barlaam Calabro : Epistole greche* 238
— *Vita di S. Luca* 238
SCHMAUS, M. — *Katholische Dogmatik, IV, 2* 340
SCHMITTLEIN, R. — *L'Aspect politique du différend Bossuet-Fénelon* 130
SCHNEIDER, C. — *Geistesgeschichte des antiken Christentums* 125
SCHÜTZ, P. — *Das Mysterium der Geschichte* 142
SÉFÈRIS, G. — *Trois jours dans les églises rupestres de Cappadoce* 137
SEGAL, J. B. — *The Diacritical Point and the Accents in Syriac* 472
SMARAGDE. — *La Voie royale. Le Diadème des Moines* 251
SMITH, C. E. — *Innocent III Church Defender* 476
SMITH, M. — *Tannaitic Parallels to the Gospels* 457
SOIRON, T. — *Die Kirche als der Leib Christi* 465

STEIDLE, B. — *Die Regel St. Benedikts* 235
STEINBÜCHEL, T. — *Zerfall des christlichen Ethos* 141
STEINMANN, J. — *Le prophète Ézéchiel et les débuts de l'exil* 456
— *Lecture de Judith* 457
STORCK, H. — *Das allgemeine Priestertum bei Luther* 251
STRANKS, C. J. — *Dean Hook* 481
TERTULLIANI. — *Adversus Marcionem : Ad Martyras, Ad Nationes* 460
THILS, G. — *Histoire doctrinale du Mouvement œcuménique* 246
THOMAS D'AQUIN, ST. — *Contra Gentiles, III* 341
— *In octo libros Physicorum Arist. expositio* 342
THOMASSIN, L. — *Über das göttliche Offizium* 249
THORNTON, L. S. — *Revelation and the Modern World* 462
— *Confirmation* 462
TILL, W. — *Die gnostischen Schriften des koptischen Papyrus Ber. 8502* 459
TILL et LEIPOLDT. — *Der koptische Text der Kirchenordnung Hippolyts* 115
TISSOT, D. H. — *Les Pères vous parlent de l'Évangile, II* 358
TROGRANČIĆ, F. — *Letteratura medioevale degli Slavi meridionali* 346
— *Storia della letteratura croata dall'Umanesimo alla Rinascita nazionale* 346
TRUBETZKOY, N. S. — *Altkirchenslavische Grammatik* 344
TSCHIŽEWSKIJ, D. — *Altrussische Literaturgeschichte* 484
TURNER, H. E. W. — *The Pattern of Christian Truth* 468
ULLMANN, W. — *The Growth of Papal Government in the Middle Ages* 476
VAILLANT, A. — *Le Livre des Secrets d'Hénoch* 335
VASILOPOULOS, CH. — *'Ο ἅγιος Κοσμᾶς* 486
VERMÈS, G. — *Les Manuscrits du Désert de Juda* 229
VISSER, H. B. — *Geef rekenschap* 491
VONIER, D. A. — *Collected Works II et III* 466
VULLIAMY, C. E. — *John Wesley* 480
WAGNER, H. — *Existenz, Analogie und Dialektik* 254
WAGNER-ZÄHRINGER. — *Eucharistiefeier am Sonntag* 249
WALDBURG-WOLFEGG, H. — *Vom Südreich der Hohenstaufen* 244
WARD, M. — *The Byzantine Church* 474
WEBSTER, A. B. — *Joshua Watson* 481
WEHRUNG, G. — *Mythus und Dogma* 233
WEIS, P. R. — *Mishnah Horayoth* 334
WENDEL, F. — *Calvin* 478
WIDMER, G.-P. — *Les Valeurs et leur signification théologique* 343
WIEDEMANN, H. — *Karl der Grosse, Widukind und die Sachsenbekehrung* 251
WOOD, S. — *English Monasteries and their Patrons in the Thirteenth Century* 477
ŽABA, S. P. — *Penseurs russes et leurs Vues sur la Russie* (en russe) 255
ZAGOSKIN, M. N. — *Jurij Miloslavskij* 255
ZANANIRI, G. — *Histoire de l'Église byzantine* 129
ZIMMER, H. — *Myths and Symbols in Indian Art* 141
ZURCHER, J. — *L'Homme, sa nature et sa destinée* 471
ZWINGLI, H. — *Brève Instruction chrétienne* 358
Anaphorae Syriacae, II, 2 469
Annuaire de l'Académie de théologie « St Clément d'Ochrida » 347

De Apostolische Kerk 464
Archeion Pontou, XVIII 352
L'Assomption de Notre-Dame 142
Atti del primo Congresso Nazionale di Archeologia cristiana 136
Augustinus Magister 117
Berlin 1951 360
La Bible et le Prêtre 140
Biblia Sacra : Liber psalmorum 454
Cahiers de la Roseraie, I-III 142
Le Christ réconciliateur des chrétiens 247
Commission on Faith and Order : Minutes Chicago 138
Encyclopédie bénédictine 359
English Historical Documents, I 484
Ἔρευνα καὶ Ἀλήθεια 359
L'Espérance chrétienne dans le monde d'aujourd'hui 248
Evanston Eszentials 139
The Evanston Report 488
Hamburg 1953 360
The Jung Codex 336
Kerygma und Mythos, III 233
Das Konzil von Chalkedon, II 230
Liberté et Vérité 359
Mélanges Colombaniens 358
La Messe. Les chrétiens autour de l'autel 357
Minutes and Reports of the Seventh Meeting of the Central Committee of the World Council of Churches 139
Miscellanea R. P. A. Miller oblata 115
Morale chrétienne et Requêtes contemporaines 256
Münchener Beiträge zur Slavenkunde. Festgabe f. Paul Diels 346
Notre Mère 255
Le Nuage d'Inconnaissance 490
Paul Couturier, apôtre de l'unité chrétienne 247
Prager Festgabe für Theodor Mayer 355
Pravoslavie v Žizni 356
Prêtres d'hier et d'aujourd'hui 123
Regards sur l'Orthodoxie 256
The Scandinavian States and Finland 491
The Student's Guide through the Talmud 334
The Teach Yourself History of Painting 243
Tolérance et Communauté humaine 256
Zinzendorf Gedenkbuch 478

Imprimatur :

P. Blaimont, vic. gen.

Namurci, 15 dec. 1955.

Cum permissu superiorum.